

P. BEAT EGLI OSB

Dr. theol., lic. bibl.

DER VIERZEHNTE PSALM
IM PROLOG
DER REGEL DES HEILIGEN BENEDIKT

Eine patrologisch-monastische Studie

Beilage zum Jahresbericht des Kollegiums Sarnen 1961/62

Sarnen 1962 Buchdruckerei Louis Ehrli & Cie.

P. BEAT EGLI OSB
Dr. theol., lic. bibl.

clp

DER VIERZEHNTE PSALM
IM PROLOG
DER REGEL DES HEILIGEN BENEDIKT

Eine patrologisch-monastische Studie

Beilage zum Jahresbericht des Kollegiums Sarnen 1961/62

Sarnen 1962 Buchdruckerei Louis Ehrli & Cie.

Imprimatur:

Imprimi potest

Disentis, den 22. Mai 1962

† Stephan Kauf, Abt

Mit kirchlicher Druckerlaubnis des bischöflichen Ordinariates Chur,
vom 26. Mai 1962.

Inhaltsverzeichnis

Verzeichnis der Abkürzungen	V
Literaturverzeichnis	VII
Vorwort	XI
 Einleitung	 1
 I. Allgemeine Einführung in die Benediktinerregel	 4
1. Kapitel	
Fragen und Stand der Regelforschung heute	5
a) Grundproblem: Benediktinerregel — Magisterregel	5
b) Stand der Forschung in einigen Spezialfragen	17
1. Text und Sprache der RB	18
2. Monastische Umwelt der RB	20
3. Ausbreitung der RB	24
2. Kapitel	
Die Benediktinerregel und der Psalter	27
a) Benediktinerregel und die Hl. Schrift	27
b) Benediktinerregel und die Psalmen	31
1. Einführende Gedanken zum Thema	31
2. Die Psalmenfrömmigkeit des hl. Benedikt	33
3. Psalmentext der RB	40
 II. Der vierzehnte Psalm und der Prolog der Benediktinerregel	 42
 A. Struktur des Prologs	 43
3. Kapitel	
Problematisches im Prolog der RB	44
1. Ist der Prolog eine Abhandlung oder eine Rede? An wen richtet sich Benedikts Wort?	44
2. Die Vorrede in der Magisterregel	47
3. Diente die Einleitung der Magisterregel dem hl. Benedikt als Vorlage für seinen Prolog?	49

4. Kapitel	
Der Psalm 14 im Prolog der RB	53
1. Der «ganze» Ps. 14 ist im Prolog verarbeitet	53
2. Der Text des Ps. 14 im Prolog	57
3. Die Deutung des Ps. 14 im Zusammenhang des Prologs	58
4. Bekräftigung dieser Deutung durch die ältesten Regelkommentare	67
 B. Der Prolog im Lichte der Patristik	 73
5. Kapitel	
Psalm 14 in der Väterexegese	74
1. Griechische Kirchenväter vom 3.–5. Jahrhundert	75
2. Lateinische Kirchenväter vom 4.–6. Jahrhundert	79
a) Von Hilarius bis Kassiodor	79
b) Vergleich zwischen Kassiodors und Arnobius' Kommentar	87
3. Patrologisches Gesamtbild zu Ps. 14	93
6. Kapitel	
Monastische Auswertung der patristischen Psalmdeutung	101
1. Textliche Beziehungen: Benedikt – Kassiodor (bzw. Arnobius)	101
2. Ideengehalt des Ps. für den Prolog und die ganze RB	105
a) Das Thema vom «Weg»	105
b) Das Thema «Sion»	110
c) Der Ps. 14 als «monastischer Tugendkatalog»	114
d) Der Ps. 14 und seine Beziehung zur Profeß als «zweiter Taufe»	125
 Schlußerwägungen	 133

Verzeichnis der Abkürzungen

Ben	Benedictina (Fascicoli Trimestrali di Studi Benedettini, Roma).
Bi	Biblica (Roma).
BKV	Bibliothek der Kirchenväter (Kempten-München).
BM	Benediktinische Monatsschrift; seit 1959 Erbe und Auftrag (Beuron).
CChL	Corpus Christianorum, series Latina (Turnholti 1953 ss).
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain).
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.).
GCS	Griechische Christliche Schriftsteller (Leipzig-Berlin).
l. c.	loco citato = am oben angegebenen Ort (aoO).
MD	Maison-Dieu (Revue de pastorale liturgique, Paris).
PG	Patrologia Graeca, Migne (Paris 1857 ss).
PIB	Pontificium Institutum Biblicum (Roma).
PL	Patrologia Latina, Migne (Paris 1841 ss).
RAM	Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse).
RB	Regula Benedicti (Benediktinerregel).
RBén	Revue Bénédictine (Maredsous).
Rbibl	Revue biblique (Paris).
RevSR	Revue des Sciences religieuses (Straßbourg-Paris).
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RHPh	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Straßbourg).
RM	Regula Magistri (Magisterregel).
RSR	Recherches de science religieuse (Paris).
RTA	Recherches de théologie ancienne et médiévale (Louvain).
SAns	Studia Anselmiana (Roma).
Sc	Scriptorium (Revue internationale des études relatives aux manuscrits, Bruxelles).
SE	Sacris Erudiri (Jarboek voor Godsdienstwetenschappen, Steenbrugge).
SM	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige (München).
SMon	Studia Monastica (Abadia de Montserrat).
ST	Studi e Testi (Vaticano).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
TU	Texte und Untersuchungen (hg. von Gebhardt-Harnack-Schmidt, Leipzig-Berlin).
VC	Vigiliae Christianae (Amsterdam).
VS	Vie spirituelle (Juvisy-Paris).
ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik (Innsbruck).
ZatW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (Gießen).
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck).
ZntW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Gießen-Berlin).

Die *Heilige Schrift* wird, wenn nichts anderes angegeben ist, in deutscher Übersetzung zitiert: für das AT nach der *Echter-Bibel* (Würzburg 1959 ss), für das NT nach O. Karrer (München 1953).

Betreffs der *Zählung der Psalmen* wird der Einfachheit halber – da es sich um eine patrologische und nicht so sehr exegetische Arbeit handelt – prinzipiell die *Vulgata-Zählung* beibehalten. In Zweifelsfällen wird die Angabe beider Zählungsarten Klarheit schaffen (z. B. Ps. 14: nach hebräischer Zählung Ps. 15).

Die *Zitation der RB* (*Regula Benedicti*) folgt dem erstmals von A. Lentini (*La Regola*, Monte Cassino 1947) eingeführten System der Einteilung des Textes nach Sinnabschnitten in Kapitel und Paragraphen (analog der Bibel in Kapitel und Verse). Diese neue, einfache Methode hat sehr guten Anklang gefunden (cf. neuere Regelausgaben), indem sie die bisher umständliche Zitationsweise mit jeweiliger Seiten- und Zeilenangabe der verschiedenen Editionen vereinheitlicht.

Die *RM* (*Regula Magistri*) wird durchwegs nach der Edition diplomatique des manuscrits Latins 12 205 et 12 634 de Paris (hg. von H. Vanderhoven – F. Masai – P. B. Corbett, Bruxelles-Paris 1953) mit Kapitel- und Zeilenzahl angeführt.

Für die *PL* (*Migne, Patrologia Latina*) Bd. 16, 17, 23, 24, 26 und 30 entsprechen die folgenden Zitationen immer der Ausgabe vom Jahre 1844 ss und nicht der davon etwas variierenden Zählung in spätern Auflagen.

Vereinfachend wird nur der Text der Hl. Schrift und Zitate aus neuern Werken unter *Anführungszeichen* gesetzt; Vätertexte sind nur dort eigens kenntlich gemacht, wo dies nicht ohne weiteres ersichtlich ist.

Literaturverzeichnis

1. Patristische Psalmenkommentare

a) Griechen:

- ATHANASIUS, Expositiones et fragmenta in Psalmos, PG 27, 59–590.
BASILIUS d. GROSSE, Homiliae in Psalmos, PG 29, 209–494, PG 30, 71–118.
CYRILL v. ALEX., Explanatio in Psalmos, PG 69, 717–1274.
DIDYMUS, Expositio in Psalmos, PG 39, 1155–1622.
DIODOR v. TARSUS, Fragmenta in Psalmos, PG 33, 1587–1628.
EUSEBIUS v. CAESAREA, Commentaria in Psalmos, PG 23, 11–1396, PG 24, 9–78.
HESYCHIUS v. JERUS., Expositio in Psalmos, PG 55, 711–784.
— Fragmenta in Psalmos, PG 93, 1179–1340.
— De titulis Psalmorum, PG 27, 649–1344 (Pseudo-athanasianisch).
— Incerti auctoris explanatio Psalmorum Graeca (Supplementum Psalterii Bononiensis, hg. von Jagic, Wien 1917).
JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Expositio in Psalmos, PG 55, 35–498.
ORIGENES, Selecta in Psalmos, PG 12, 1053–1686 oder ed. C. Lommatzsch (Origenes opera omnia, 25 Bde., Berlin 1831 ss), Bd. 11–13.
THEODOR v. MOPSUESTIA, Le Commentaire de Théodore sur les Psaumes (hg. von R. Devreesse, ST 93, Vaticano 1939).
THEODORET v. CYRUS, Interpretatio in Psalmos, PG 80, 857–1998.

b) Lateiner:

- AMBROSIUS, Expositio in Ps. 118, CSEL 62 (Petschenig 1913).
— Explanatio Psalmorum duodecim, CSEL 64 (Petschenig 1919).
ARNOBIUS IUN., Commentarium in Psalmos, PL 53, 327–570.
AUGUSTINUS, Enarrationes in Psalmos, CChL 38–40 (1956) oder PL 36. 37.
CASSIODORUS, Expositio Psalmorum, CChL 97. 98 (1958) oder PL 70, 327–570.
HIERONYMUS, Commentarioli in Psalmos (ed. G. Morin, Anecdota Maredsolana, Série I, Bd. III/1 (1895) oder CChL 72 (1959) 163–245).
— Tractatus sive Homiliae in librum Psalmorum (ed. G. Morin, l. c., Bd. III/2 (1897) oder CChL 78 (1958) 1–352).
— Tractatus sive Homiliae in Psalmos Quattuordecim (ed. G. Morin, l. c., Bd. III/3 (1903) oder CChL 78 (1958) 353–447).
— Breviarium in Psalmos, PL 26, 821–1270 (Pseudo-Hier.).
HILARIUS, Tractatus super Psalmos, CSEL 22 (Zingerle 1891).

2. Sonstige, wichtigere patristisch-monastische Literatur

- ALTANER, B., Patrologie⁵, Freiburg 1958.
BARDENHEWER, O., Patrologie³, Freiburg 1910.
— Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg, 5 Bde., Bd. I–III (1912–1914); Bd. IV (1924); Bd. V (1932).

- BOUYER, L., *Vom Geist des Mönchtums*, Salzburg 1958.
- BRECHTER, H. S., *Benedictus, der Vater des Abendlandes 547–1947* (Weihegabe der Erzabtei St. Ottilien, München 1947).
- BUTLER, C., *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*³, Freiburg 1935.
- CAPELLE, B., Cassien, le Maître et S. Benoît, *RTA* 11 (1939) 110–118.
— *Aux origines de la Règle de S. Benoît*, *RTA* 11 (1939) 375–388.
- CAPPUYNS, M., *L'auteur de la Regula Magistri: Cassiodore*, *RTA* 15 (1948) 209–268.
- CHAPMAN, J., *Saint Benedict and the Sixth Century*, London 1929.
- DELATTE, P., *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît* (par l'Abbé de Solesmes) Paris 1913.
- DE VOGÜE, A., *La communauté et l'abbé dans la règle de Saint Benoît* (Textes et études théologiques), Desclée de Brouwer 1961.
- FISCHER, B., *Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche*, Freiburg 1949 (cf. *Le Christ dans les Psaumes* in: *MD* Nr. 27 (1951) 86–109).
— *Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti*. Liturgie und Mönchtum 4 (1949) 22–35, 5 (1950) 64–79.
- GENESTOUT, A., *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, *RAM* 21 (1940) 51–112.
— *Unité de composition de la Règle de S. Benoît et de la Règle du maître d'après leur manière d'introduire les citations de l'Écriture*, *SAns* 18/19 (1947) 227–272.
- HAFNER, W., *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti*. Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 23), Münster Westf. 1959.
- HANSLIK, R., *Benedicti Regula*, CSEL Vol. 75, Vindobonae 1960.
- HERWEGEN, I., *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln/Köln 1944.
- HEUFELDER, E., *Der Prolog zur Regel des hl. Benedictus*, *SM* 46 (1928) 361–370.
- HILDEMARUS, *Expositio Regulae* (hg. von R. Mittermüller, Metten 1880).
- HOLZHERR, G., *Regula Ferioli*. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte und zur Sinnbedeutung der Benediktinerregel, Einsiedeln/Zürich/Köln 1961.
- HORSIESI, *Liber Patris nostri Orsiesii quem moriens pro testamento fratribus tradidit* (hg. von A. Boon, Pachomiana Latina, Louvain 1932, S. 109–147).
- JAGIC, V., *Incerti auctoris explanatio Psalmorum Graeca* (Supplementum Psalterii Bononiensis), Wien 1917.
- LAMBERT, A., *Autour de la «Règle du Maître»* *Revue Mabillon* (Archives de la France monastique, Ligugé-Paris) 32 (1942) 21–79.
- LECLERCQ, J., *La voie Royale VS Supplément* 2 (1948) 338–352.
- LENTINI, A., *S. Benedetto, La Regola, Testo, Versione e Commento*. Monte Cassino 1947.
— *Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto*, *Miscellanea Cassinese* fasc. 23 (1942) 1–112.
- L'HUILLIER, A., *Die Regel des hl. Benediktus, erklärt in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und mit besonderer Rücksicht auf das geistliche Leben*, Freiburg 1907.

- LINDERBAUER, B., *S. Benedicti Regula Monachorum*, Metten 1922.
- *S. Benedicti Regula Monasteriorum* (*Florilegium Patristicum*, fasc. 17, Bonn 1928).
- MOHRMANN, CH., *La Langue de S. Benoît* in: Ph. Schmitz, *S. B. Regula monachorum*², Maredsous (1955) 9–39.
- MOLITOR, R., *Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400. Todestag des hl. Benedikt. Beuroner Kongregation. Münster* 1947.
- MONTSERRATER-RB, *San Benito, su Vida y su Regla* (*Biblioteca de autores cristianos*), Madrid 1954.
- MORIN, G., *Anecdota Maredsolana, Série I* (cf. Hieronymus' Psalmenkommentar).
- *Etudes. Textes, Découvertes*, Bd. I (*Anecdota Maredsolana, Série II*, 1913).
- *Arnobé le Jeune, Etudes . . . l. c.*, S. 309–439.
- MUNDO, A., *L'authenticité de la Regula S. Benedicti*, *SAns* 42 (1957) 105–158.
- *La nouvelle édition critique de la Règle de Saint Benoît*, *RBén* 71 (1961) 381–399.
- PAYR, TH., *Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel*, *SAns* 44 (1959) 1–84.
- PENCO, G., *S. Benedicti Regula* (*Bibliotheca di Studi Superiori* vol. 39), Firenze 1958.
- *La prima diffusione della Regola di S. Benedetto*, *SAns* 42 (1957) 312–345.
- RENNER, F., *Textschichten und Entstehungsphasen der Benediktinerregel. Die Magisterregel im Kreuzverhör* in: Brechter H. S., *Benedictus, der Vater des Abendlandes . . .*, S. 397–474.
- *Die Genesis der Benediktus- und Magisterregel*, *SM* 62 (1950) 87–195.
- SALMON, P., *Les «tituli Psalmorum» des manuscrits latins* (*Collectanea Biblica Latina*, vol. XII), Vaticano 1959.
- SCHMITZ, PH., *Sancti Benedicti Regula Monachorum*². *Textus critico-practicus* sec. cod. Sangall. 914, Maredsous 1955.
- *Bulletin d'Histoire Bénédictine* (*Supplément à la RBén*), Tome V. 1942–1956, Maredsous 1956.
- STEIDLE, B., *Die Regel St. Benedikts, Beuron* 1952.
- *Das Inselkloster Lerin und die Regel St. Benedikts*, *BM* 27 (1951) 376–387.
- *Dominici schola servitii. Zum Verständnis des Prologes der Regel St. Benedikts*, *BM* 28 (1952) 397–406.
- VACCARI, A., *La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto*, *Bi* 29 (1948) 321–344.
- VAGAGGINI, C., *La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana*, *SAns* 18/19 (1947) 17–83.
- VANDENBROUCKE, F., *S. Benoît, le Maître et Cassiodore*, *RTA* 16 (1949) 186–226.
- VANDERHOVEN, H., — MASAI F. — CORBETT P. B.: *La Règle du Maître. Edition diplomatique des manuscrits Latins 12 205 et 12 634 de Paris, Bruxelles-Paris* 1953.
- VOLK, P., *Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti, Texte und Arbeiten I.* (Beuron 1930), Heft 15–18, Anhang S. 1–34.
- *Das Psalterium des hl. Benedikt*, *SM* 48 (1930) 83–97.

Vorwort

Die vorliegende Studie stellt eine gekürzte und vereinfachte Überarbeitung der im Jahre 1960 an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck eingereichten Dissertation dar¹. Die Kürzung der an sich dreigliedrigen Untersuchung mit einem exegetischen, patrologischen und monastischen Teil ist hier vor allem unter dem Gesichtspunkt des monastischen Ertrages geschehen. Die neueste, seit dem Abschluß der These erschienene Literatur konnte wenigstens einigermaßen noch berücksichtigt und mitverarbeitet werden.

In treuer Ergebenheit möchte ich hier noch meiner Dankespflicht gegenüber den sehr geschätzten Lehrern an der Innsbrucker Universität nachkommen, besonders gegenüber dem wohlwollenden Leiter dieser Arbeit H. H. Prof. Dr. H. Rahner SJ. Ein weiterer Dank gebührt meinen Professoren des päpstlichen Bibelinstituts in Rom und speziell dem Moderator des monastischen Instituts am päpstlichen Athenäum S. Anselmi, H. H. Prof. P. Basilius Steidle OSB, aus dessen Vorlesungen über die Benediktinerregel ich die Anregung für dieses Thema erhielt. Ganz besonders Dank schulde ich Seiner Gnaden Abt Stephan Kauf und allen meinen Mitbrüdern, die mir die langen Studienjahre und die Drucklegung dieser Arbeit ermöglichten.

Abtei Muri-Gries, im Mai 1962

Der Verfasser

¹ «Der vierzehnte Psalm im Prolog der Regel des heiligen Benedikt.» Eine exegetisch-geschichtlich-monastische Studie. (Maschinenschrift; XIV/238 S.)

Einleitung

Die Daten, die das Leben des hl. Benedikt, des Patriarchen des abendländischen Mönchtums» – so wird er ja gewöhnlich und mit Recht genannt – umschließen, sind beide nicht mit voller Bestimmtheit festzulegen¹, und dies ist irgendwie symptomatisch für die ganze Lebensbeschreibung des Mönchsvaters von Monte Cassino. Wohl haben wir einen kostbaren Bericht über den *hl. Benedikt* im zweiten Buch der Dialoge des hl. Gregor d. Gr.², aber darin handelt es sich um eine «Biographie» eigener Art, die analog mit vielen Lebensberichten über die ersten Mönchsväter in die literarische Form der «Wundererzählung» (Aretalogie) gekleidet ist und mehr eine apologetische als historische Tendenz hat³. So zeichnet uns der hl. Gregor mehr den antik-christlichen Typus des *vir Dei* als die konkrete, geschichtliche Persönlichkeit, und er will auch so und nicht anders verstanden werden⁴. Mag auch der große Papst *die Klosterregel des hl. Benedikt* nur so nebenbei, wenn auch mit dem schönen Satz: *Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam* (Dial. II., 36) erwähnen, so muß in Ermangelung jeder andern Quelle gerade diesem unsterblichen Lebenswerk unsere besondere Aufmerksamkeit und Liebe gelten.

Allerdings von einem Gesetzbuch – so nennt ja der hl. Ordensvater selber seine Regel (c. 58, 10) – dürfen wir in biographischer Hinsicht nicht allzuviel erwarten; anderseits aber läßt es doch da und dort etwas von seinem Gesetzgeber durchblicken. Vor allem ist man erstaunt, in

¹ Für das Todesjahr wissen wir mit Bestimmtheit nicht mehr als das Jahr post quem i. e. 547 dank der Fixierung des Falles von Rom (17. XII. 546) und des Besuches des Königs Totila.

cf. A. Mundó, RBén 59 (1949) 203–206; ferner H. Frank, Die Frage nach dem Todesjahr des hl. Benedikt SM 56 (1938) 77–88, S. 88.

Neuestens hat A. Mundó sogar auf die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts als möglichen Termin hingewiesen. RBén 71 (1961), S. 383.

Dagegen scheint der Tag selber (21. III.) ziemlich sicher zu sein.

² ed. von Montserrat, Dialogues, livre II. S. Benoît (Bibl. de Autores cristianos 15, Madrid 1954).

³ cf. B. Steidle, Fuit vir . . . St. Benedikt (547–1947) BM 23 (1947) 341–345, S. 341.

⁴ cf. die berechtigten, kritischen Bemerkungen von H. Schrörs zu I. Herwegen, Der hl. Benedikt, ein Charakterbild (Düsseldorf 1917/1919) in ZkTh 45 (1921) 169–207, vor allem S. 184 ss: Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen.

einem Gesetzbuch so oft ein so feines psychologisches Empfinden anzutreffen, und in diesem Punkt nimmt St. Benedikt in der monastischen Literatur des Altertums wirklich eine Sonderstellung ein. Dies dürfte auch schon Papst Gregor aufgefallen sein, indem sein Wort von der *Discretio*, mit der er die RB charakterisierte, nie mehr verhallen sollte. Noch deutlicher als diese seelische Eigenart offenbart sich in diesem Schriftstück eine markante religiöse Persönlichkeit, die ganz auf das Wesentliche, auf Christus und sein Evangelium als das Zentrum aller Dinge hingeordnet ist. Die mehrfachen Arbeiten über die Christozentrik der RB⁵ haben diese Tatsache klar ins Licht gestellt, wie auch das Wort des großen Predigers Bossuet anlässlich eines Panegyrikus auf den hl. Benedikt, das von seiner Regel als einem «docte et mystérieux abrégé de toute la doctrine de l'Evangile⁶» spricht, durchaus berechtigt und im Wortlaut der hl. Regel selber (prol. 21: per ducatum Evangelii) begründet ist. Wohl deshalb ist auch diesem umfangmäßig bescheidenen Buch, das aber St. Benedikt selber im Kap. 23, 1 als *sancta regula* bezeichnet, im Mittelalter eine so hohe öffentliche Wertschätzung und Ehrenstellung zuteil geworden, und in der *petitio monachorum* von Flavigny ist sie sogar als *divina regula* betitelt⁷. Allerdings denkt Benedikt selber von seinem Werk viel bescheidener, indem er abschließend seine Satzungen als *minima inchoationis regula* (c. 73, 8) bewertet und von sich weg auf die Bibel und die Schriften der Väter verweist.

Aber selbst ohne diesen Fingerzeig Benedikts auf die Bibel dürfte es einem aufmerksamen Leser seiner Regel wohl kaum entgehen, wie sehr dieses Mönchsgesetz vom Geist der Heiligen Schrift sein Gepräge hat. Vor allem *Zitate aus den Psalmen* fließen dem Verfasser ganz spontan immer wieder in die Feder, um seine verschiedenen Anweisungen aus dem ihm

⁵ Hier sei nur hingewiesen auf die in der Butler-Regelausgabe im Anhang sich findende *Medulla doctrinae S. Benedicti*, deren *Summa doctrinae* in «Jesus Christus heri, et hodie: ipse et in saecula» (Hebr. 13, 8) gipfelt (l. c. S. 178/79) oder auf den thematischen Regelkommentar des Abtes C. Marmion, *Le Christ, Idéal du Moine* (Maredsous 1922).

⁶ *Panegyrique de S. Benoît* (21. III. 1665). «... Cette Règle, c'est un précis du christianisme, un docte et mystérieux abrégé, de toute la doctrine de l'Evangile, de toutes les institutions des saints Pères, de tous les conseils de perfection.» J. Lebarq, *Oeuvres oratoires de Bossuet* (Paris 1892) Bd. IV., S. 543.

⁷ cf. I. Herwegen, *Geschichte der benediktinischen Professionsformel* (Münster Westfalen 1912) S. 16.

lieb vertrauten Psalter zu unterbauen und ihnen ein höheres Gewicht zu verleihen. Während es sich aber dabei jeweils nur um kurze, ausgewählte Verse handelt, ist es immerhin der Beachtung wert, daß *der zitierte Ps. 14 im Prolog* durch seine Länge, ja, wie ich nachzuweisen hoffe, durch seine vollständige Aufnahme in den hl. Regeltext gegenüber den übrigen vielen Psalmenstellen nicht wenig hervorsticht. Ist dies etwa reiner Zufall? Auf diese Frage allzu voreilig mit einem kühnen Ja zu antworten, verbieten die schon mehrmals aufgegriffenen und später zu erwähnenden Schwierigkeiten im Prolog der hl. Regel. Die verschiedenen Lösungsversuche seiner Gliederung in formeller und gedanklicher Hinsicht, die sich zwischen die beiden Extreme einer streng logisch durchdachten, thematischen Abhandlung und einer ziemlich freien, ungezwungenen Ansprache einordnen lassen, legen eine gewisse Zurückhaltung nahe. Gerade weil die gegebenen Antworten so sehr variieren, dürfte es nicht verwegen sein, von neuem diesem Problem nachzugehen, dies um so mehr, als die Ausgangsbasis dieser Untersuchung nicht irgend einem von außen an die hl. Regel herangetragenem Gedankenschema, sondern dem Prologtext selber entstammt. Auf Grund der schon rein äußerlich auffallenden, ausführlichen Verwendung des Ps. 14 soll im Folgenden der *Deutung und Stellung dieses Psalmes im Prolog* und in der hl. Regel nachgegangen werden, und im Verlauf der Untersuchung wird sich dann herausstellen, ob uns Ps. 14 den Schlüssel zum Haupteingang oder wenigstens zu einer wenig beachteten Seitentür dieses verschlossenen Gebäudes gibt.

Somit wird und muß das wichtigste Anliegen dieser Studie sein, den Gehalt und die Bedeutung des Ps. 14 in der Patrologie und in der RB voll und ganz zu erfassen. Doch wenn wir dieser genau abgegrenzten, an sich bescheidenen Frage nachgehen wollen, kann es nur von Nutzen, ja sogar notwendig sein, sich über einige *fundamentale Probleme der Gesamtregel* ein klares, dem Stand der heutigen Forschung entsprechendes Urteil zu verschaffen, was in zwei einführenden Kapiteln versucht wird.

I. Allgemeine Einführung in die Benediktinerregel

Haec quidem dicunt ignorantes beatum Benedictum suam a caeteris assumpsisse Regulam, et veluti ex manipulis unum strenue contraxisse manipulum (PL 103, 715 A).

Was Abt Benedikt von Aniane mit diesen Worten sachte antönt, das führt uns hin zum Grundproblem der neuern Regelforschung, nämlich zur Frage nach der Originalität und Quellenbenutzung des hl. Ordensstifters. Vielleicht hat man früher allzusehr im hl. Benedikt den selbstschöpferischen Neuerer sehen wollen und sein Werk viel zu wenig im Lichte der kirchlich-monastischen Überlieferung betrachtet. Dies ist zweifelsohne das große Anliegen und Verdienst der Regelerklärung von B. Steidle¹, der aus umfassender Quellenkenntnis des alten Mönchtums den «Mutterboden» der hl. Regel aufzuweisen sucht. Hierbei hat er durchaus recht, wenn er sagt²: «Nicht ‚der Römer‘ Benedikt ist der Organisator des alten Mönchtums, sondern der Kopte Pachomius. Die Idee des ‚Römischen‘ sollte weder in der Persönlichkeit Benedikts noch auch in der hl. Regel zu sehr betont werden», und gleicherweise verwahrt er sich dagegen, den Mönchsvater von Monte Cassino zu einem «Humanisten» zu stempeln. Ebenso liegt das «Neue» Benedikts nicht etwa in der juristischen Prägung der Regel; wenn auch zuzugeben ist, daß es vor ihm meist nur monita, collationes, homiliae, canones, exhortationes (mehr nur eine negative Liste von Geboten) gab, so ist gleichwohl die RB nicht als ein eigentliches Gesetzbuch anzusehen, mag sie auch im Vergleich zu den frühern Mönchsordnungen umfassender und in etwas geordneter sein. *Die Originalität Benedikts*³ verschiebt sich eher auf die Ebene eines geschickten Kompilators, der es versteht, aus den überall in der Patrologie gesammelten Mosaiksteinchen ein abgerundetes Ganzes zu schaffen. Wenigstens zu diesem Eindruck könnte man beim Betrachten der verschiedenen Indices⁴ kommen, die die von Benedikt benützten Schriftsteller

¹ B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron 1952, 343 S.

² l. c. S. 45, 47. — Ferner: A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé...*, S. 18/19.

³ A. de Vogüé nennt die Tendenz jener, die sagen, «que saint Benoît a voulu faire œuvre originale» ein Vorurteil. *La communauté et l'abbé...*, S. 27, cf. besonders S. 15/16.

⁴ Butler-Regel, index scriptorum S. 187–191 — R. Hanslik, CSEL 75, S. 169–174.

anführen: zusammen eine ganz nette Kollektion von Väterwerken. Aber hier stoßen wir auf glühendes Eisen der Regelforschung, auf das heiß umstrittene Problem der Magisterregel.

1. KAPITEL

Fragen und Stand der Regelforschung heute

a) Grundproblem: Benediktinerregel - Magisterregel

Am einfachsten wäre es wohl, diesem Problem ganz aus dem Wege zu gehen, denn abgesehen davon, daß meine eng begrenzte Arbeit diese offene Frage nie beantworten kann und will, steht man hier vor einer ungeheuren *Bibliographie*⁵. Andererseits aber spricht diese Frage in jeder Studie, die sich mit RB befaßt, so entscheidend mit, daß man sie nicht mehr stillschweigend übergehen darf. Dies gilt für meine Untersuchung zum Prolog ganz besonders, da er von Vertretern beider Richtungen ins Kreuzverhör genommen, und gerade auch Ps. 14 als Argument pro et contra verwertet wird.

Wenn I. Herwegen in seiner umfangreichen Regelerklärung⁶ die Annahme einer Priorität der RM, die man seit den Maurinern allgemein als das Werk eines Galliers aus dem 7. Jahrhundert erachtete, noch als absurd zurückwies, so wird man beim heutigen Stand die RM, sei es als Quelle oder als spätere Paraphrase, nicht mehr unberücksichtigt lassen dürfen. Genau diesem Anliegen dient die im Jahre 1958 edierte Regel-

⁵ Ph. Schmitz, *Bulletin d'Histoire Bénédictine*, Bd. V. (1942–1956) und Lambot-Charlier-Fransen, *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, Bd. III. (1939–1950).

cf. in beiden Werken, die als *Supplément* der RBén erscheinen, unter den Stichworten: Benoît, Maître, règle de S. Benoît, règle du Maître. Ferner ist die bibliographisch wohl ausführlichste Montserrat-Regelausgabe beizuziehen und die eigens unter dem Gesichtspunkt der Magisterproblematik herausgegebene Regel von G. Penco.

Außerdem: SAns 44 (1959) 1–106 *Regula Magistri – Regula Benedicti* (cura B. Steidle).

⁶ I. Herwegen, *Sinn und Geist . . .*, S. 396, Anmerkung 1.

ausgabe des Benediktiners Gregorio Penco, der in diesem «véritable manuel de cette controverse⁷» ausführlich über die ganze Frage in ihrem geschichtlichen Werden bis auf den derzeitigen Stand orientiert, wobei er aus seiner Überzeugung für die Priorität der RM durchaus kein Hehl macht, und abschließend im Kommentar eigens die beiden Regeln gemeinsamen Texte vergleicht und zum Teil einander im Wortlaut gegenübersetzt. Hier in seiner Einleitung von über 100 Seiten finden all die neueren Arbeiten über dieses Thema, die seit 1938, wo A. Genestout⁸ und M. Alamo⁹ den Stein wieder neu ins Rollen brachten, wie Pilze aus dem Boden schossen, die entsprechende Beurteilung. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn G. Penco schreibt¹⁰: «L'ingente numero di studi e l'importanza scientifica del problema, paragonato da taluni alla questione omerica, fanno sì che tale questione rimanga come una delle più vive e dibattute della scienza storico-patristica del nostro secolo.»

Im Folgenden sei der Versuch gemacht, so knapp als möglich und soweit es für unsere Arbeit von Nutzen ist, die ganze Problematik und deren bisherige Lösung aufzuweisen¹¹. Der Holsten'sche Text der sogenannten *Magisterregel* findet sich ohne Titel im Codex Regularum (PL 88, 943–1052), und seit 1953 besitzen wir die diplomatische Edition Vanderhoven-Masai-Corbett. Jedoch den Namen «regula Magistri» hat sie erst seit dem 9. Jahrhundert von Benedikt von Aniane (cf. PL 103, 701), der aus rein technischen Gründen die ursprünglich als Regula Sanctorum Patrum und später als Regula Macarii bekannte Regel umtaufte, um sie von einer andern solchen Regel, nämlich der Regula quattuor SS. Patrum, i. e. Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii, vier berühmter Väter der sketischen Wüste, zu unterscheiden. Dabei ist die

⁷ A de Vogüé, *La communauté et l'abbé ...*, S. 28.

⁸ Durch diesen Mönch von Solesmes wurde erstmals auf dem Äbtekongreß in Rom im Jahre 1937 die Meinung vorgetragen, daß die RB von der RM abhängt. cf. *La règle du Maître et la règle de S. Benoît*, RAM 21 (1940) 51–112.

⁹ *La Règle de St-Benoît éclairée par sa source, la Règle du Maître*, RHE 34 (1938) 739–755.

¹⁰ *Regula ...* S. XIX.

¹¹ Das Folgende entnehme ich nicht der oben erwähnten Einleitung G. Penco's, sondern es stellt eine selbständige Verarbeitung diesbezüglicher Studien dar. Allerdings verdanke ich noch einige Klärungen seiner gründlichen Einführung, die nun auch durch A. de Vogüés Einleitung in *Communauté et l'abbé ...*, S. 11–38 (1961) bestätigt wurden.

Bezeichnung der RM als Regula Macarii insofern nicht ganz unbegründet gewesen, als sie schon in den ältesten Manuskripten gleichsam als Fortsetzung der Rede des zweiten Makarius mit der Regel dieser vier Väter verbunden ist¹². Wie diese Verbindung kam, ist noch ein sehr dunkler Punkt, obwohl es ganz evident ist, daß die beiden Regeln literarisch unabhängig sind¹³. Die Bezeichnung «Magisterregel» ist dem durch die ganze Regel gehenden Schema: Interrogatio discipuli – Respondit Dominus per Magistrum entnommen.

Die RM, die ca. dreimal so umfangreich ist wie die RB¹⁴, umfaßt nebst der Einleitung, die aus Prolog und Thema besteht, 95 Kapitel. Deutlich ist der erste Teil über das geistliche Leben (c. 1–10) vom großen zweiten Teil (c. 11–95) geschieden, der die Organisation des Klosterlebens behandelt. Übrigens macht der Magister in einer Art Zusammenfassung und Überleitung selber diese Teilung: Explicit actus militiae . . . Incipit ordo monasterii¹⁵. Dabei ist nun eben das Auffallende, daß sich vor allem im Prolog und im aszetischen Teil beinahe ganze Kapitel wortwörtlich oder doch in sehr enger Verwandtschaft in der RB finden, und daß überhaupt der ganze Regelplan bei beiden im wesentlichen übereinstimmt. Zwar war die traditionelle Lösung insofern einfach, da man die RM frühestens für ein Produkt des 7. Jahrhunderts hielt. Aber diese *Datierung* ist heute unmöglich mehr zu halten, was sich schon rein paleographisch auf Grund der beiden Pariscodices P (Parisinus latinus 12 205, der vollständige Text) und E (Parisinus latinus 12 634, nur ein kleines Fragment) feststellen läßt, auf denen die diplomatische Ausgabe hauptsächlich beruht¹⁶. E. A. Lowe¹⁷ gibt für beide Codices ungefähr das Jahr 600, vielleicht so-

¹² Auch in der édition diplomatique (Vanderhoven . . .) l. c., S. 125–132.

¹³ cf. G. Penco, Sulla diffusione della Regula Magistri, Ben 10 (1956) S. 184.

¹⁴ Die RM umfaßt ca. 5500 Migne-Zeilen, was ungefähr 6400–6600 Zeilen in der Butler-Ausgabe entsprechen würde. Die BR zählt in der Butler-Regel knapp 2200 Zeilen (cf. F. Renner, Textschichten . . ., S. 414, Anmerkung 36).

¹⁵ RM 10, 264, 265, S. 181/82.

¹⁶ Weitläufig ist darüber berichtet in der édition diplomatique, S. 11–67.

¹⁷ Codices latini antiquiores: A Paleographical Guide to latin mss. prior to the Ninth Century, Bd. V. (Oxford 1950).

l. c. S. 33 Codex P (12 205) 6.–7. saec.

l. c. S. 36 Codex E (12 634) 7. saec.

Jedoch A. Genestout (Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître: Le Parisinus Latin 12 634 in: Sc 1 [1946/47] 129–142, S. 142) tritt dafür ein, E als den

gar noch etwas früher an, deren Ursprung wahrscheinlich in Italien zu suchen sei. Bei der Aufhellung der Frage, wie diese Manuskripte nach Gallien kamen, ist man als Ausgangspunkt mittels verschiedener Indizien auf Vivarium, das kalabrische Kloster des Kassiodor, gestoßen, so daß F. Masai schreiben kann¹⁸. «P fait partie du groupe des manuscrits, dont l'origine vivarienne est pratiquement certaine.»

Für die Datierung der RM ist jedenfalls zu beachten, daß dieser älteste Codex P bereits den vollständigen Text wiedergibt, und seine Verkettung mit der Regula quattuor Patrum eher schon auf eine Kopie als auf das Original hinweist. Allerdings dürfte A. Genestout wohl etwas zu weit zurückgreifen, wenn er aus den für die Zitierung der Hl. Schrift verwendeten Formulierungen bereits auf das 5. Jahrhundert kommt¹⁹. F. Vandenbroucke²⁰ gibt dafür die Jahre 555–575 an, während F. Renner²¹ auf Grund der justinianischen Reichsgesetze, die ja zugleich Kirchengesetze waren, für gesichert hält, daß die RM vor 546 geschrieben sein muß, wie immer auch das Verhältnis zur RB sein möge. Jedoch nach einer neuern Arbeit von Th. Payr²², die als Schülerin des Herausgebers der RB im Winer Kirchenvätercorpus an der Priorität der RB festhält, steht dieser Datierungsversuch Renner's «auf schwachen Beinen». Sie selber gibt als Grenzpunkte für die Datierung der RM etwa das Jahr 560 als terminus post quem an und ca. 580 als terminus ante quem²³.

Auf sehr brüchiges Fundament stoßen wir bei der Frage nach dem *Autor der RM*, deren Lösung wohl nicht so schnell gelingen wird.

ältesten Zeugen auf ca. 600 zu datieren. Jedenfalls können wir mit F. Massai (édition diplomatique, S. 60) sagen: «il nous est déjà permis d'acquiescer au jugement de Lowe: le principal manuscrit remonte aux environs de l'an 600». A. de Vogüé (La Communauté..., S. 37): «Certainement postérieur à Cassien, la RM doit être antérieure à la fin du VI^e siècle, d'après le témoignage des manuscrits de Paris».

¹⁸ Edition diplomatique, S. 66 — l. c. sagt H. Vanderhoven, die Redaktion der RM sei ins 6. Jahrhundert zu verlegen, da Codex P und E um das Jahr 600 bereits kopiert wurden.

¹⁹ Unité de composition... SAns 18/19 (1947), S. 271/72.

²⁰ Sur les sources de la Règle Bénédictine et de la Regula Magistri, RBén 62 (1952) 216–273, S. 271.

²¹ Die Genesis der Benedictus- und Magisterregel, SM 62 (1950), S. 110–115.

²² Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel SAns 44 (1959) 1–84, S. 60/61, Anmerkung 155.

²³ l. c., S. 48.

Wenigstens vorläufig gehen die Meinungen der Gelehrten noch in die verschiedensten Richtungen²⁴. Natürlich liegt es nahe, aus dem *italienischen Ursprungsland* der wichtigsten RM-Codices, auch deren Autor dort zu suchen; dies um so mehr als bereits 1948 M. Cappuyns mit einer umfangreichen Arbeit «L'auteur de la Regula Magistri: Cassiodore»²⁵, unabhängig von der handschriftlichen Überlieferung deutlich auf Vivarium hinzeigte. Aber von verschiedener Seite hat diese Hypothese starke Kritik hervorgerufen und ist heute wohl kaum mehr zu halten. F. Ma-sai, dessen Ton zwar bisweilen etwas zu scharf wird, greift den Syllogismus Cappuyns' «Cassiodore est plus jeune que Benoît, or Cassiodore est l'auteur de la règle du Maître, donc . . .» (kann Benedikt nicht vom Magister abhängig sein²⁶) folgendermaßen an²⁷: «Et si l'on rétorquait l'argument: Benoît dépend manifestement de la règle du Maître, donc celui-ci ne peut être Cassiodore?»! In modifizierter Form, nämlich so, daß die RM von einem der Mönche des Senators verfaßt wäre, versucht der Mailänderprofessor E. Franceschini²⁸ wenigstens Vivarium als Ursprungsort zu retten.

Doch mit nicht geringerer Wahrscheinlichkeit schlägt das Pendel in die Richtung *Südgalliens* aus, wenigstens nach dem Ergebnis der Settimana di Studi sul Monachesimo im April 1956 zu Spoleto²⁹. Denn Mar-

²⁴ A. de Vogüé meint, in dieser Frage, die übrigens gar nicht so wichtig sei wie es scheinen möchte, «mieux vaut avouer notre complète ignorance». La Communauté . . . S. 36.

²⁵ RTA 15 (1948) 209–268

²⁶ Mit Cappuyns' Hypothese wäre eo ipso die Priorität der RB gesichert, denn wenn Kassiodor um das Jahr 555 schrieb, kommt er als Quelle für die RB nicht mehr in Frage. RTA 15 (1948), S. 259.

Allerdings besser als wie bisher für die Entstehungszeit der RB ca. das Jahr 540 anzugeben, dürfte der etwas dehnbare Terminus sein: zwischen 535 und dem Tod des hl. Benedikt, der nicht vor 547 war (A. Mundó, in: RBén 71 [1961], S. 383). — G. Holz-herr (Regula Ferioli . . ., S. 197) kommt auf Grund seiner eingehenden Studie sogar dahin zu schreiben: «Es ist mindestens sehr fraglich, ob die RB, so wie wir sie heute kennen, um 547 bereits fertig vorlag.»

²⁷ Cassiodore peut-il être l'auteur de la «Regula Magistri»? Sc 2 (1948) 292–296, S. 294.

²⁸ La polemica sull'originalità della Regola di S. Benedetto. Aevum 23 (1949) 52–72, S. 70.

²⁹ G. Penco, Sulla diffusione della Regula Magistri, Ben 10 (1956) 181–198, S. 183. Ferner: G. Holzherr, Regula Ferioli . . ., S. 60.

seille und Lerin sind für diese Zeit monastische Zentren, die in der Ausbreitung und Vermittlung der monastischen Tradition des Ostens für den europäischen Okzident von unbestreitbarer Wichtigkeit sind. Wie wir noch sehen werden, hat B. Steidle auch die RB eng mit dieser südgalischen Tradition in Verbindung gebracht, und gerade aus diesem gemeinsamen «Mutterboden» beider Regeln, die aber später beide ihre eigenen Wege gingen, wären nach ihm die Ähnlichkeiten und andererseits die Unterschiede zu erklären³⁰. Dabei ist auch die kaum zu leugnende Beziehung der RM zu Italien nicht allzuschwer herauszufinden, da ja die geographische Verbindung im Süden leicht möglich war. In diesem Zusammenhang macht beispielsweise G. Penco³¹ auf den früheren Lériner Mönch Antonius aufmerksam, den wir im Kloster Eugippio di Norico in Lucullanum (Campania) antreffen.

Der Vollständigkeit halber seien einige weitere Lokalisierungsversuche, die nach *Spanien*, *Dazien* und der *Lombardei* weisen, nur noch kurz erwähnt, wobei wohl die norditalienische Hypothese noch am ehesten Beachtung verdient. P. Blanchard³², dem A. Lentini³³ eine sehr günstige Rezension widmete, möchte die RM in dem alten kolumbanischen Bobbio beheimatet wissen. Dagegen ist wohl der Versuch A. Genestout's³⁴, die Heimat der RM im Einflußgebiet des Nicetas von Remesiana in Illyrikum, im heutigen Serbien, zu sehen, schon deswegen sehr fraglich, weil er zeitlich dafür den Beginn des 5. Jahrhunderts postulierte, und somit die RM noch Quelle für Kassian wäre, dem aber B. Capelle's³⁵ Untersuchung der literarischen Abhängigkeit zwischen Kassian und Magister energisch widersprach.

Zuletzt ist noch jene Hypothese zu erwähnen, die als Autor der RM den *hl. Benedikt selber* bezeichnet, wonach dann die RB nach O. J. Zim-

³⁰ B. Steidle, Das Inselkloster Lerin und die Regel St. Benedikts, BM 27 (1951), S. 386.

Ders., Dominici schola servitii, BM 28 (1952), S. 404.

³¹ cf. l. c. (nota 29), S. 187.

³² La Règle du Maître et la Règle de s. Benoît, RBén 60 (1950) 25–64, S. 30, 44.

³³ Ancora a proposito della «Regula Magistri», Ben 4 (1950) 323–326.

³⁴ RAM 21 (1940) 51–112, S. 53.

³⁵ Un plaidoyer pour la Règle du Maître, RTA 12 (1940) 5–32, S. 5. Ferner cf. Bulletin d'ancienne litt. chrét. lat., Bd. III. (1939–1950), Nr. 1180 zu A. Lambert, Auteur de la Règle du Maître in: Revue Mabillon 32 (1942) 21–79.

mermann³⁶ eine spätere zweite Redaktion wäre oder nach J. Froger³⁷ nur mehr ein späterer Auszug (7. Jahrhundert) aus der RM, der mit dem hl. Benedikt überhaupt nichts mehr zu tun hätte. Doch beide Regeln für das Werk ein und desselben Autors zu nehmen, scheint doch der so unterschiedliche Charakter in Sprache und auch in institutionellen Dingen nicht zuzulassen, und gegen Froger's kühne Hypothese hat A. Mundó³⁸ die Authentizität der RB erneut und eingehend mittels der ältesten Manuskripte erhärtet.

Muß also die Frage nach dem Autor der RM noch offen bleiben, so zeigen die oben angeführten Versuche doch das eine, daß die RM nicht so ein Schattendasein hatte, wie man früher allgemein annahm, da sich wenigstens einige ihrer Spuren in verschiedenen wichtigen monastischen Zentren wie Lérin, Vivarium und Bobbio finden lassen.

Doch um das *Abhängigkeitsverhältnis beider Regeln*³⁹ zu bestimmen, ist die Lösung der Autorfrage nicht unbedingt erforderlich, wie wünschenswert dies an sich auch wäre. A priori möchte man meinen, sollte es doch im gegenüberstellenden Vergleich beider Schriftdokumente möglich sein, ihr gegenseitiges Verhältnis aufzuhellen. Aber 1949 kommt E. Franceschini⁴⁰ in seinen Konklusionen über die bisherigen Studien, also nach über zehn Jahren intensiver und mit Akribie von verschiedensten Gelehrten aufgewendeter Forscherarbeit, zum Ergebnis, daß das textvergleichende Studium unter dem Gesichtspunkt der Interpolation oder Auslassung sich als nicht geeignet erwiesen habe, das Problem zu lösen. Unter den verschiedensten Gesichtspunkten versuchte man, an das Problem heranzukommen (Untersuchung der Manuskripte, der Quellen, des Stils und der Sprache, der theologischen und asketischen Doktrin, der monastisch-liturgischen Einrichtungen, der Bibelzitationen etc.); dabei

³⁶ The Regula Magistri: the primitive Rule of St. Benedict, American Benedictine Review 1 (1950) 11–36, S. 21/23, 36.

³⁷ La règle du Maître et les sources du monachisme bénédictin, RAM 30 (1954) 275–288, S. 286/87.

³⁸ L'authenticité de la Regula S. Benedicti, SAns 42 (1957), S. 109–112, 138 ss. — Auch A. de Vogüé, der sonst die originelle Arbeit Froger's sehr positiv würdigt (S. 28), ist in den weitem Fragen über die Redaktion der RB mit dem Autor nicht mehr einig (La Communauté . . ., S. 34).

³⁹ «Sed tota quaestio tam difficilis et perplexa est, ut vix sperari possit viros doctos brevi tempore in hac re esse consensuros», R. Hanslik, CSEL 75 (1960), S. XLIV.

⁴⁰ La polemica . . . (nota 28) l. c., S. 54/55.

fehlt aber für beide Regeln eine eigentlich kritische Textausgabe, was ja die *Grundvoraussetzung* für solche Arbeiten wäre. Andererseits aber steht man wie in einem *circulus vitiosus* hilflos vor der Unmöglichkeit, einen solchen Text herauszugeben, solange dieses Grundproblem noch in Schwebelage ist. Dessen waren sich die Herausgeber der wertvollen diplomatischen Ausgabe der RM voll bewußt⁴¹, und vermutlich waren es die gleichen Bedenken, die so lange auf das Erscheinen der Regel Benedikt's im CSEL warten ließen, die im Jahre 1960 als 75. Band ediert wurde⁴².

Sicher ist dies, daß man bisher oft von zu speziellen Teiluntersuchungen aus *Licht auf das Ganze* werfen wollte, und insofern besteht der von F. Renner⁴³ schon 1947 erhobene Anspruch auf Erweiterung der textanalytischen Methode, die neben Text- und Sprachvergleichung auch Formal- und Quellenanalyse umfassen müsse, ganz zu recht, und zwar nicht nur in bezug auf Einzelkapitel, sondern auf dem ganzen breiten Feld der aszetischen Abschnitte (RB prol. und c. 1–7; RM prol., thema und c. 1–10). Es geht darum, Ganzheiten in ideeller, sprachlicher und formeller Hinsicht der einen Regel eben solchen Ganzheiten in der andern Regel gegenüberzustellen. Aber gerade bis man soweit ist, wird es noch viele Spezialstudien voraussetzen, und wie es scheint, dürfte vorläufig das wichtigste Wort bei den Philologen liegen, die bereits verschiedene wertvolle Beobachtungen registrierten⁴⁴. Beispielsweise nur der eine, an

⁴¹ cf. édition diplomatique RM, S. 6–10: Warum nicht eine «kritische» Ausgabe? — Allerdings Th. Payr macht den Herausgebern der RM den Vorwurf, daß sie die an sich schon nicht einfache Frage unnötigerweise noch verkompliziert hätten (SAns 44 [1959], S. 4). —

Ein sehr wertvolles Hilfsmittel zur sprachlichen Vergleichung zwischen RM und RB stellt P. B. Corbett's Studie «The Latin of the Regula Magistri», Louvain 1958, dar.

⁴² Über die besondern Schwierigkeiten gibt der beauftragte Herausgeber R. Hanslik in SAns 42 (1957) 159–169 Rechenschaft: «Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenvätercorpus». — cf. ferner seine Prolegomena (CSEL 75, S. IX), woraus zu ersehen ist, daß er im Jahre 1951 den schwierigen Auftrag erhielt, nachdem sein Vorgänger Heribert Plenker bereits während beinahe 35 Jahren an diesem heiklen Unternehmen arbeitete. Eingehende Würdigung und Kritik erfährt diese auf jeden Fall von uns Benediktinern mit großer Dankbarkeit entgegnendzunehmende Regelausgabe in A. Mundó's Rezension (RBén 71 [1961] 381–399).

⁴³ Textschichten und Entstehungsphasen der Benediktinerregel in: H. S. Brechter, Benedictus, der Vater des Abendlandes, S. 435.

⁴⁴ Ch. Mohrmann, Regula Magistri: A propos de l'édition diplomatique des manuscrits lat. 12 205 et 12 634 de Paris in: VC 8 (1954) 239–251, S. 250/51.

sich geringe Nachweis von F. Masai⁴⁵ bezüglich des Wortes «autem», nämlich, daß sich dieses Wort in der großen RM nur 8mal findet, während es in der RB 81mal und dabei auffallenderweise gar nie in den dem Magister und Benedikt gemeinsamen Teilen vorkommt, könnte doch, unterbaut mit mehreren solchen Argumenten, allmählich Klarheit schaffen⁴⁶.

Vermutlich ist eben das Abhängigkeitsverhältnis von viel komplizierterer Art, als daß man einfach die eine Regel als literarische Quelle für die andere nehmen könnte. Wenn auch einige Gelehrte in der *Annahme einer gemeinsamen Quelle* nur ein bequemes Postulat sehen, den Schwierigkeiten zu entgehen, so kamen andererseits doch mehrere Studien zu diesem Ergebnis, so vor allem F. Vandenbroucke⁴⁷, der auf Grund der statistischen Methode, wie sie G. U. Yule⁴⁸ erstmals mit Erfolg für die «Imitatio Christi» anwandte, die direkte Abhängigkeit der beiden Regeln in ihren gemeinsamen Teilen, als wäre die eine die Kopie der andern, absolut ausschaltet und dafür als deren Grundlage eine einzige und distinkte Quelle fordert. Natürlich möchte man gern etwas Genaueres über diese Quelle erfahren! Aber könnte hier nicht *die Theorie einer Doppelredaktion der RB* weiterhelfen? Es ist immerhin bemerkenswert, wenn die RM im wesentlichen dem Bauplan der RB bis und mit Kapitel 66 folgt (cf. RM c. 95: De ostiariis monasterii), das der hl. Benedikt deutlich als Abschlußkapitel seiner Regel kennzeichnet: Hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset (c. 66, 8)⁴⁹. Daß die folgenden Kapitel 67–72 ein späterer Nachtrag des

⁴⁵ Cassiodore . . . (nota 27) l. c. Sc 2 (1948), S. 293.

⁴⁶ Es war erfreulich festzustellen, daß auch A. de Vogüé gerade diesem linguistischen Argument (noch erweitert mit den Worten: omnino, aliter) besondere Aufmerksamkeit zollte. La Communauté . . ., S. 29.

⁴⁷ S. Benoît, le Maître et Cassiodore, RTA 16 (1949) 186–226, S. 225. — Auch Th. Payr beruft sich in ihrer neuen Studie über die Priorität der RB auf eine beiden Regeln gemeinsame Quelle. (Der Magistertext . . . l. c. SAns 44 [1959], S. 71/72, 83.)

⁴⁸ G. U. Yule, The Statistical Study of Literary Vocabulary (Cambridge 1944). Diese Zitation ist dem obigen Artikel Vandenbrouckes (nota 47), S. 187, entnommen.

⁴⁹ C. Butler glaubt zwar, dieses hanc autem regulam beziehe sich nicht auf die ganze Mönchsregel, sondern nur auf die unmittelbar vorausgehende Einzelschrift (= Regel) der getreuen Beobachtung der Klausur, der der hl. Ordensvater dadurch ein besonderes Gewicht und Nachdruck verleihen wollte (in: Le monachisme Bénédictin, Paris 1924, S. 179). Doch wird man gegen diesen «gekünstelten» Erklärungsversuch wohl seine guten Bedenken haben dürfen!

Heiligen sind, wird heute allgemein angenommen. Ist also dem Magister eine solche erste Redaktion der RB zugänglich gewesen, die ihm für seine Regel als Vorlage diente? Inwieweit dann die RM selber wieder auf die endgültige Redaktion der RB ihren Einfluß ausübte, können wir hier dahingestellt sein lassen. Jedenfalls hätten wir so eine recht «verwickelte» Doppelbeeinflussung (RB 1 – RM – RB 2), die eventuell gerade die ganze Kompliziertheit des Magisterproblems begreiflich macht und jedes einfache Entweder – Oder zum voraus als falsch erweist⁵⁰. F. Renner sagt abschließend über diese Ansicht: «Auf der Grundlage dieser Doppelbeziehung wird die einzige, aber auch volle Lösung sichtbar»⁵¹. So plausibel dies alles klingt und für das Ansehen des hl. Benedikt so wenig abträglich, den Haupteinwand dagegen erheben die Historiker, die gar keine handschriftlichen Spuren von dieser ersten Redaktion der RB finden⁵². Aber könnte nicht auch hier wie so oft die dem Zufall ausgelieferte Gebundenheit der Geschichte bezüglich der Konservierung des Quellenmaterials zu ihrem Rechte kommen?

Mit dieser Hypothese, die auch eine gewisse Priorität der RM (nämlich in bezug auf die heutige RB) zuläßt, wären die verschiedenen Argumente vereinbar, die in der RM den *Reflex eines etwas ältern monastischen Stadiums* sehen⁵³. So, um nur einige Punkte kurz anzudeuten, hinsichtlich der Klosterverfassung, die den Prior noch unter allen Umständen ablehnt (RM c. 92), während die RB den Prior, wenn auch nur wi-

⁵⁰ Die Hauptvertreter dieser Ansicht sind B. Capelle (Cassien . . . RTA 11 [1939], S. 117/18), F. Vandenbroucke (Le Maître et S. Benoît dependent-ils d'une source commune? RTA 18 [1951] 140–147, S. 147) und F. Renner (Textschichten . . . [nota 43] S. 447/48).

⁵¹ Textschichten . . . I. c., S. 448. — Neuestens auch P. B. Corbett: «To my mind, this mutual interdependence of RM and RB is much more certain than the priority of either to the other.» SMon 2 (1960), S. 443.

⁵² H. Vanderhoven (Règle du Maître, statistiques et manuscrits in: Sc 3 (1949) 246–254, S. 246) sagt zu einer solchen ersten Redaktion der RB, daß die Paleographen davon nichts gesehen und das Ohr des Historikers davon nie etwas gehört hätte, und er bezeichnet dieses Postulat als «un axe mythique». Ebenso sprechen sich dagegen aus: R. Hanslik CSEL 75 (1960), S. XIV/XV und A. Mundó in: RBén 71 (1961), S. 383.

⁵³ G. Holzherr stellt zu dieser Entwicklung zwischen der Regula Ferioli und der RB fest: «Die RF, die aus dem letzten Viertel des 6. Jahrhunderts stammt, kann unmöglich von der RB abhängig sein. Die Institutionen der RB sind durchgehend weiter entwickelt und scheinen jünger als die gleichen Normen der RF». Regula Ferioli . . . , S. 74.

derwillig (c. 65) anerkennt⁵⁴. Vor allem ein Vergleich bezüglich der liturgischen Kapitel⁵⁵ (RB c. 8 und 16; RM c. 33 und 34) dürfte das höhere Alter der RM darlegen: in ihr ist noch keine feste Ordnung für die Heiligenfeste, die Prim ist noch nicht so fest verwurzelt wie im deutlichen «Septies in die» des hl. Benedikt (c. 16, 1. 3). Weiter fehlen in der RM das «Deus in adiutorium meum intende», das «Te Deum» und überhaupt die Hymnen; alles Elemente, die in der RB bereits ihren festen Platz haben. Dagegen hat der Magister noch den alten Namen *lucernarium* für Vesper und erwähnt noch die Feier der Vigilien. Für das Psalmengebet, das er «currente semper psalterio⁵⁶» – also ohne eine Psalmenverteilung für bestimmte Offizien – verrichtet, kennt er noch den archaischen Brauch der «orationes inter psalmos⁵⁷». Zuletzt ließe sich noch hinweisen auf die der RM vertraute Verwendung apokrypher Zitate⁵⁸ aus den *Acta* und *Passiones Sanctorum*, während sie in der RB, wohl unter dem Einfluß der römischen Kirche, völlig fehlen, außer an zwei Stellen (RB 7, 24 und 7, 33), die aber gerade ihre Parallelen in der RM haben (c. 10, 81/82 und 10, 98/99).

Natürlich, gegen die oben erwähnten und viele andere derartige Argumente melden die *Verteidiger der noch nicht hinfällig gewordenen, traditionellen Ansicht* (Priorität der RB) ihre Bedenken. B. Capelle⁵⁹ mahnt für die Chronologie liturgisch-monastischer Gebräuche zu vorsichtigem Urteil, da solche Einrichtungen in regional verschiedenen Orten sich länger halten können, ohne deswegen schon ein Indiz für höheres Alter zu sein. Außerdem ist ja auch die RM, wie H. Vanderhoven⁶⁰ nach-

⁵⁴ cf. B. Steidle, Der «Zweite» im Pachomiuskloster, BM 24 (1948) 97–104; 174–79, S. 179. Ders., Dominici Schola servitii, BM 28 (1952), S. 404.

⁵⁵ Zum ganzen Fragenkomplex cf. die Teilveröffentlichung von G. Penco's Dissertation (Pont. Athenaeum S. Anselmi 1954/55). La Liturgia di S. Benedetto e la «Regula Magistri» (Finalpia 1956). – A. de Vogüé, Le rituel monastique chez saint Benoît et chez le Maître, RBén 71 (1961) 233–264.

⁵⁶ RM c. 33, 63. 74, S. 235.

⁵⁷ RM c. 33, 91. 92, S. 236.

⁵⁸ cf. G. Penco, Regula . . ., S. LXXXVI/LXXXVII. – G. Holzherr, Regula Ferioli . . ., S. 59/60.

⁵⁹ Aux origines de la Règle de S. Benoît, RTA 11 (1939), S. 386.

cf. auch Th. Payr, Der Magistertext . . ., SAns 44 (1959), S. 62.

⁶⁰ Les plus anciens manuscrits de la Règle du Maître transmettent un texte déjà interpolé, Sc 1 (1946/47) 193–212, S. 208/09. Aber A. de Vogüé warnt davor, dies zu übertreiben. La Communauté . . ., S. 36.

gewiesen hat, selbst schon ein interpoliertes Werk, so daß das allererste Anliegen die Rekonstitution des Textes in seiner Ursprünglichkeit sein mußte. Energisch kämpft für die gewohnte Ansicht R. Hanslik, indem er in seinem Artikel über die RB im Wiener Kirchenvätercorpus schreibt⁶¹: «Auf Grund der handschriftlichen Lage kann es für mich keinen Zweifel geben, daß in den wörtlich übereinstimmenden Kapiteln der Magister für seine Regel, deren Entstehung ich um 580 ansetzen möchte, die Benediktinerregel benützt hat.» Dieses Ergebnis unterbaut auch seine Schülerin Th. Payr mit ihrer Dissertation vom Jahre 1957, die sie in weitgehender Überarbeitung 1959 in den *Studia Anselmiana* veröffentlichte⁶². In dieser äußerst gelehrten und exakten Arbeit sucht sie vor allem von handschriftlich-philologischer Basis aus, den textkritischen Prioritätsbeweis der RB zu erbringen. Ohne jeden Zweifel hat sie ganz wesentliche Gesichtspunkte der Magisterproblematik neu ins Licht gerückt und gegenüber den Vertretern der neuen Ansicht mit guten, wenn auch für den Nichtfachmann nicht leicht mitzuvollziehenden und so in ihrem Gewicht schwer zu ermessenden Gründen starke Bedenken geltend gemacht.

Dem bisherigen Stand der Frage ist *noch keine definitive Antwort* abzulesen, obwohl die neuere Ansicht mit der Priorität der RM immer mehr an Boden zu gewinnen scheint⁶³. Sogar der in monastischen Fragen kompetente Montserratermönch A. Mundó, der sich lange für die Priorität der RB einsetzte, sagte in seinem Referat anläßlich der dritten monastischen Woche vom 11. bis 16. September 1960 in Madrid, daß die RM, einige Jahrzehnte vor der RB geschrieben, der letzteren als Quelle

⁶¹ Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenvätercorpus. SAns 42 (1957) 159–169, S. 168/69.

⁶² Der Magistertext in der Überlieferungsgeschichte der Benediktinerregel SAns 44 (1959) 1–84. — Mit der Berufung auf Th. Payr erhärtete diese philologischen Argumente R. Hansliks in seiner Einleitung (CSEL 75, S. XLI–XLVI), indem er zum Urteil kommt: «Neque hoc loco (RB c. 2) neque aliis, ubi RB et RM discordant, Benedictum ex Magistro hausisse credere possum» (l. c. S. XLVI). Doch A. Mundó, der früher der Frage der Priorität der RM ablehnend gegenüberstand, sagt nun: «... les arguments proposés par R. Hanslik pour accorder l'antériorité à RB ne sont pas faits pour nous convaincre» (RBén 71 (1961), S. 395).

⁶³ G. Penco, *Regula* ... S. XXX/XXXI: «Alla Settimana di Studi sul Monachesimo (Spoleto, aprile 1956) l'opinione della priorità della RM parve ricevere ufficialmente il suffragio della maggioranza degli studiosi.»

diente⁶⁴. Und neuestens steht er in seiner Rezension zur Regelausgabe Hansliks im Wiener Corpus nicht an zu schreiben, die RM sei nach aller Wahrscheinlichkeit «une source immédiate de la Règle de saint Benoît⁶⁵», als dessen «devancier» A. de Vogüé kühn den Magister bezeichnet⁶⁶.

Dabei muß uns keineswegs um das Ansehen des hl. Benedikt als «Vater des abendländischen Mönchtums» bange werden. Daß eben seine und nicht die lange, zum Teil bizarre Regel des Magister's für lange Zeit einfach «die» Mönchsregel wurde, diese Ehre kann und will ihm niemand streitig machen⁶⁷, ganz abgesehen davon, daß trotz aller Abhängigkeit gerade in den Eigentexten, die sicher aus Benedikt's Feder flossen⁶⁸, sich seine Seelengröße und Persönlichkeit am allerschönsten zeigen⁶⁹.

b) Stand der Forschung in einigen Spezialfragen

Hat sich der weitaus größere Teil der Regelstudien der neueren Zeit mit dem Grundproblem der RM auseinandergesetzt, so erfuhren doch, mit oder ohne Berücksichtigung der Magisterfrage, verschiedene andere Probleme, die sich aus der Beschäftigung mit der RB ergeben, eine weitere Klärung. Dabei soll im folgenden *nur ganz summarisch* der heutige Stand der Fragen bezüglich des Textes und der Sprache, der monastischen Umwelt und der Ausbreitung der RB dargelegt werden, um so für unsere Untersuchung ein solideres Fundament zu haben. Auf Vollständigkeit und genauere bibliographische Angaben wird hier absichtlich ver-

⁶⁴ SMon 2 (1960), S. 426.

⁶⁵ RBén 71 (1961), S. 399. — Ebenso A. de Vogüé (La Communauté..., S. 15): «sa source privilégiée, la RM».

⁶⁶ La Communauté..., S. 12; weitere Hinweise für die Priorität der RM l. c. S. 505–511.

⁶⁷ «Le succès final de la RB tient sans doute pour une large part à ces qualités. Si elle s'est imposée, c'est qu'elle constituait le bréviaire le plus complet de la tradition.» A. de Vogüé, La Communauté..., S. 528.

⁶⁸ z. B. prol. 1–3; 46–49; c. 2, 1. 11–15; 7, 69 etc.

⁶⁹ «... se anche la tesi di una priorità della RM divenisse del tutto prevalente, la figura di S. Benedetto non risulterebbe mutata, né diminuita.» A. Pantoni, San Benedetto, il Maestro e una nuova edizione della Regola: Vita Monastica (Camaldoli) 13 (1959) 77–85, S. 84.

zichtet, da sich diese leicht aus den neuen Regelkommentaren ergänzen lassen.

1. Text und Sprache der RB

Obwohl es viele Textausgaben der RB gibt und sogar ziemlich einige neueren Datums, so fehlt doch immer noch jene ideale Ausgabe, die uns den *Urtext der hl. Regel* genau so, wie ihn St. Benedikt verfaßte, in die Hand gibt. Selbst mit der kritischen Ausgabe von R. Hanslik ist dieses Anliegen noch nicht in Erfüllung gegangen, das A. Mundó das wichtigste, aber zugleich das problematischste nennt⁷⁰. Einen weiteren Schritt auf dieses Ziel hin wird die demnächst erscheinende, praktische Regelausgabe des Beuroner Benediktiners B. Steidle bedeuten. Die meisten heutigen Ausgaben beruhen auf dem «reinen» Regeltext des berühmten St. Galler Kodex 914⁷¹, der nur durch die Aachener Handschrift vom Autograph getrennt sein dürfte, im Unterschied zum «verderbten» Regeltext des Codex Oxoniensis⁷² und Sangallensis 916, die den Text absichtlich «verbessert» d. h. der klassischen Grammatik und Orthographie angeglichen haben. Fast paradox klingt es, wenn wir sagen müssen, daß uns im Codex P (Parisinus latinus 12 205), dem ältesten, vollständigen RM-Manuskript, auch die älteste RB-Handschrift, und zwar der «reinen» Textgruppe, erhalten blieb, die allerdings fremdem Zugriff ausgesetzt war.

Mit der Erwähnung der Textkorrektur des «verderbten» Textes haben wir an das für klassisches Empfinden anstoßerregende *Latein der hl. Regel* gerührt. Aber gerade in diesem Punkt läßt erst unsere Zeit dem hl. Benedikt eine gerechtere Beurteilung zuteil werden, indem als Maßstab für das lange Zeit unerklärliche «sermone luculenta» (Dial. II., 36) des Papstes Gregors d. Gr. nicht das ciceronianische Latein, sondern die patristische, von der Bibel durchtränkte Sprache des 6. Jahrhunderts an-

⁷⁰ RBén 71 (1961), S. 398.

⁷¹ Vermutlich hat R. Hanslik die textgeschichtlichen Theorien des L. Traube zu sehr verabsolutiert und insofern den Wert der an sich durchaus besten Handschrift (CSEL 75, S. XXVI–XXIX) übersteigert, indem er auch alle ihre ungewohnten Schreibarten in seinen Regeltext mitübernahm. Cf. A. Mundó, in RBén 71 (1961), S. 398.

⁷² «... why S. Gall 914 has to be considered so vastly superior to any other textual state of RB, and why no one will give a thought to the Oxford Hatton 48.» P. B. Corbette, in: SMon 2 (1960), S. 441.

zulegen ist. Dies deutlich nachgewiesen zu haben, ist das große Verdienst der auf diesem Gebiet bewanderten Ch. Mohrmann⁷³.

Aber nicht nur grammatikalisch ist das Latein des hl. Benedikt aus seiner Zeit zu rechtfertigen, sondern auch stilistisch verwendet die RB reichlich das Kunstmittel des Prosa-Rhythmus mit verschiedenen Klauseln, die uns ebenso in der römischen Liturgiesprache begegnen⁷⁴. Wie der Rhythmus für die weniger gebildeten Neophyten eine Gedächtnisstütze zur Erlernung der liturgischen Gebete und der Heilslehre war, so konnte auch für die Mönche Benedikts, die wir uns zum größern Teil als sehr einfach und ungebildet zu denken haben, das Hilfsmittel des Rhythmus die Wichtigkeit der Ermahnungen und Vorschriften nur unterstreichen⁷⁵.

Die Grundfrage aber betreffs des Stils der RB hat F. Renner⁷⁶ so formuliert: «*Schreibt St. Benedikt oder spricht er?*», eine Frage, die uns auch im Prolog eigens beschäftigen muß. Aus der Regel selber, die sich im ersten Satz als *admonitio pii patris* und zugleich als *praecepta magistri* vorstellt, ist dies gar nicht so eindeutig abzulesen. Es finden sich darin gemischt die Formen der Belehrung, der Ansprache und des Gesetzes⁷⁷. Aber auch hier müßte, um eine definitive Antwort geben zu können, das Verhältnis zur RM schon geklärt sein. Sicher besteht zwischen beiden Regeln ein nicht zu übersehender Stilunterschied, indem der Magister viel breiter und mehr deskriptiv vorgeht, während Benedikt's Verfahren viel knapper, auf Klarheit und Logik ausgerichtet ist. Gerade dies letztere, die logische Konsequenz, steht bei ihm über dem Stil, denn seine vielen Partikel (*autem, vero, sed, tamen, ergo, igitur*) und das oftmalige *id est* möchte man bisweilen aus stilistischen Rücksichten gern missen⁷⁸. Als ein typisches Kennzeichen des Magisters spricht F. Renner⁷⁹ seinen «Konferenzstil» (Wir-Form) an, der sich in den beiden Regeln gemeinsamen

⁷³ La Latinité de St-Benoît RBén 62 (1952) 108–139. — Ferner die der Regelausgabe von Ph. Schmitz (Maredsous 1955²) vorangestellte Studie Ch. Mohrmann's: La Langue de S. Benoît, S. 9–39.

⁷⁴ A. Lentini, Il ritmo prosaico nella Regola di S. Benedetto, in: Miscellanea Casinese, fasc. 23 (1942), S. 3, 31 ss.

⁷⁵ I. c., S. 107.

⁷⁶ Die Stilformen der Benediktusregel in: Brechter, Benedictus, der Vater des Abendlandes, 375–396, S. 377.

⁷⁷ I. c., S. 386.

⁷⁸ A. Lentini, Il ritmo ... (nota 74), S. 78/79.

⁷⁹ Textschichten ... in Brechter, Benedictus, der Vater des Abendlandes, S. 444/445.

Abschnitten und im eigenen Teil der RM von dem mehr persönlich an den Mönch gerichteten Du-Stil des hl. Benedikt abhebt, wofür gerade der Prolog – wie wir sehen werden – das beste Beispiel ist.

2. Monastische Umwelt der RB

Im Zusammenhang mit der RM haben wir bereits davon gesprochen, daß man vielleicht allzu sehr die Originalität des hl. Benedikt in der Linie des «Neuen» suchen wollte, aber vermutlich hat der Solesmenser Abt P. Delatte⁸⁰ in seinem geschätzten Regelkommentar recht, wenn er auf der ersten Seite schreibt: «Saint Benoît est *excellément home de tradition* . . . nul souci, chez lui, du renom d'originalité ou de la gloire d'initiateur . . . La Règle elle même apparaît, au milieu du sixième siècle, comme le fruit mûr de tout un passé monastique et de la spiritualité des Pères.»

Ist es in dieser Hinsicht nicht interessant, wenn A. Mundó⁸¹ als *direkt literarische Quellen*⁸² für die RB nur den *hl. Caesarius von Arles* mit seinen beiden Ordensregeln (ad monachos zwischen 503–542 und ad virgines zwischen 512–534), die lateinische Übersetzung der *Vita Pachomii* des Dionysius Exiguus (gegen 527) und die *Verba seniorum* (Vitae Patrum V.) in der Übersetzung des Diakons Pelagius (PL 73, 851–992) als sicher verbürgt annimmt? Damit werden wir doch hingewiesen auf die monastische Umwelt, aus der der hl. Benedikt schöpfte. Es ist die älteste Mönchsliteratur aus der Welt der Einsiedler, die ja selbst Benedikt (RB c. 1, 3–5) noch als die Mönche betrachtet, und zugleich das Gedankengut des Begründers des Zölibatentums, des hl. Pachomius. Dabei

⁸⁰ *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît* (Paris 1913), S. 1. – «Es handelt sich bei den Klosterregeln unserer Epoche nicht um Neuschöpfungen . . . Die neuen Regeln sind vielmehr durchtränkt vom Gedankengut der monastischen Überlieferung . . . Wir müssen uns frei machen von der Vorstellung, die RB hätte ganz unvorbereitet das abendländische Mönchtum geschaffen.» G. Holzherr, *Regula Ferioli* . . ., S. 199.

⁸¹ *L'authenticité* . . . *SAns* 42 (1957), S. 126–128.

⁸² Jedoch G. Holzherr mahnt trotz aller geschichtlich-dynamischen Betrachtungsweise der verschiedenen Mönchsregeln zu weiser Zurückhaltung im Statuieren *direkter* Abhängigkeiten; denn viele Ähnlichkeiten erklären sich durch sogenannte monastische Gemeinplätze, und selbst sprachlich-stilistisch gibt es so etwas wie eine im 6. Jahrhundert gemeinsame monastische Latinität und einen eigenen Mönchsstil. *Regula Ferioli* . . ., S. 72–74.

entspricht dies genau dem eigenen Werdegang des hl. Benedikt, der sicher zunächst als Einsiedler im Aniotal in den Vätersprüchen (*Apophthegmata Patrum*) und in ihren Lebensbeschreibungen (*Vitae Patrum*) geistigerweise zu seinen großen Vorbildern der ägyptischen Wüste zurückkehrte, und der später als Vorsteher der zwölf kleinen Klöster in Subiaco wohl der Regel des hl. Pachomius folgte, soweit sie für Italien anwendbar war⁸³. Geben schon C. Butler und R. Hanslik⁸⁴ über zwanzig Stellen an, wo sich die RB mit der Regel des hl. Pachomius (in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus P L 23, 61–86) berührt, so hat H. Bacht⁸⁵ noch auf einige weitere aufmerksam gemacht, wobei zum Teil eine wörtliche Abhängigkeit unbestreitbar sei.

Nehmen wir nun dazu noch den *Einfluß Kassians*, der, selber im Orient weilend, das östliche Mönchtum dem Abendland vermittelte, und von dem M. Balsavich⁸⁶ sagt: «Cassian, was, indeed, the link between the monasticism of the Egyptian desert and that of Italy in the sixth century», so begreift man das schöne Wort von D. Gorce⁸⁷: «Les sources du Nil se perdent dans le désert. Ainsi des origines de la Règle bénédictine». Diese ideenmäßige Verbindung des hl. Benedikt mit Südgalien ist ganz abgesehen von der direkten literarischen Abhängigkeit bezüglich der Regel des hl. Caesarius von Arles, einem früheren Lériner Mönch, nach den Untersuchungen B. Steidles⁸⁸ nicht mehr wegzudenken. Zwar ist Caesarius, wie aus der Dogmengeschichte über das Arausicanum II. (529) bekannt ist, wonach die 25 canones⁸⁹, die die augustinisch-römische Gnadenlehre für Gallien zur verpflichtenden Kirchenlehre erhoben, bald die Be-

⁸³ I. Herwegen, Sinn und Geist . . ., S. 17. — A. Mundó in: RBén 71 (1961), S. 383, nota 1.

⁸⁴ S. B. Regula Monasteriorum, im Index scriptorum, S. 190. — CSEL 75, S. 173.

⁸⁵ L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien, RAM 26 (1950) 308–326, S. 312.

⁸⁶ The Witness of Gregory the Great to the Place of Christ in Prayer (Rome 1959), S. 93. — Ferner: A. de Vogüé (La Communauté . . ., S. 26): « . . . la structure fondamentale du monastère régi par la RB reste celle du Maître, de Cassien et de la grande tradition de l'Égypte.» Cf. l. c., S. 511.

⁸⁷ La part des «Vitae patrum» dans l'élaboration de la Règle Bénédictine. Revue liturgique et monastique 14 (1929) 338–399, S. 398/399.

⁸⁸ Passim in seinen Studien; vor allem in: Das Inselkloster Lerin und die Regel St. Benedikts, BM 27 (1951) 376–387 und in: Selige und glückliche Insel Lerin, BM 28 (1952) 219–229, S. 219–226.

⁸⁹ Denzinger-Rahner, Enchir. Symb. 29 (1953), Nr. 174–198.

stätigung durch Papst Bonifaz II. erhielten⁹⁰, in der semipelagianischen Kontroverse eindeutig ein Verfechter des hl. Augustinus, und vielleicht lassen sich auch so die augustinischen Spuren in der RB, deren Einfluß aufs Ganze gesehen nicht zu überschätzen sind⁹¹, verständlich machen. Im wesentlichen aber ist der hl. Benedikt ganz und gar von Kassians Mentalität geprägt, den er ja zweimal in seiner Regel (c. 42, 3 und 73, 5) ohne jede Einschränkung in auffallendem Unterschied zu Kassiodors Verhalten⁹² empfiehlt. Kassians Werke⁹³ sind Benedikt so vertraut, daß er ihn wirklich «besitzt» und aus dieser Assimilation heraus spontan dessen Sprache spricht.

Vom gleichen Geist ist auch das im ganzen 5. Jahrhundert und noch zur Zeit Benedikts wohl bedeutendste und blühendste monastische Zentrum des Abendlandes, *das Inselkloster L é r i n*, durchtränkt. Mag der hl. Benedikt so eng mit Lérin verbunden sein, wie es B. Steidle darlegte, oder auch nicht⁹⁴, sicher ist die monastische Grundhaltung der RB dieser südgallischen, letztlich östlichen Tradition verpflichtet. Gerade deshalb stellte sich ja schon lange die Frage nach dem *Semipelagianismus*

⁹⁰ l. c., Nr. 200 a, b.

⁹¹ cf. C. Lambot, L'influence de s. Augustin sur la Règle de s. Benoît, *Revue liturgique et monastique* 14 (1929) 320–330.

Hierin ging D. de Bruyne (RBén 42 [1930] 316–342, S. 339–341) viel zu weit, der den ordo monasterii – auch die «Regula secunda S. Augustini» genannt – sensationell als «la première Règle de S. Benoît» bezeichnete, wogegen G. Morin in L'ordre des Heures canoniales dans les monastères de Cassiodore (RBén 43 [1931] 145–152, S. 145/46) seine starken Bedenken geltend machte.

⁹² De institutione divinarum litterarum (PL 70, 1144 AB). – Ferner in der Erklärung zu Ps. 50, 7 spricht er von der secunda nequitia Pelagianorum (CChL 97 [1958], S. 458, 234).

⁹³ R. Hanslik (CSEL 75, S. 171/172) führt über 90 Verweisstellen an.

P. Albers, Kassians Einfluß auf die Regel des hl. Benedikt, SM 43 (1925) 32–53; 46 (1928) 12–22, 146–158.

B. Capelle, Les œuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine in *Mélanges à l'occasion du XIV^e centenaire de la Fondation du Mont Cassin 529–1929* (Maredsous-Mont César-St. André 1929), S. 27–39.

⁹⁴ Wenn R. Hanslik in seiner Einleitung (CSEL 75, S. XIV) schreibt: «Ego plane Basilio Steidle assentior, qui hunc fontem regulam Lerinensem fuisse contendit...», so ist dies dahin zu korrigieren, daß es eigentlich A. Mundó war, der glaubte, die schriftliche Lerinerregel gefunden zu haben, davon aber neuestens wieder Abstand nahm (RBén 71 [1961], S. 384).

der *RB*⁹⁵. Meines Wissens ist die letzte ausführliche Arbeit darüber die des Dogmatikers C. Vagaggini⁹⁶, wobei er zunächst die dogmengeschichtliche Situation klärt und dann anhand der augustinisch und der semipelagianisch tönenden Stellen zum Ergebnis kommt, daß der hl. Benedikt, obwohl er um dieses Kontroversproblem gewußt haben mußte⁹⁷, absichtlich keine Stellung weder dafür noch dagegen eingenommen hat⁹⁸. Zwar mußte der Heilige, insofern Roms Haltung seit spätestens 529 ganz eindeutig und somit für einen in der Nähe Roms lebenden Mönch die Sache an sich entschieden gewesen wäre, zu diesem Zeitpunkt um den Stand der Dinge in Rom nichts gewußt haben, denn sonst hätte er unmöglich ohne jedes Bedenken Kassian empfehlen können. Daß dies möglich war, läßt sich leicht erklären, da ja in Italien die Frage nicht so ins Volk und in die Mönchskreise getragen wurde wie in Südgallien, sondern mehr nur eine Sache der römischen Kurie blieb. Auch aus diesem Grund – weitere im nächsten Abschnitt – dürften die Beziehungen Benedikt's mit Rom und den Päpsten nicht gar so eng gewesen sein. Falls dies stimmt, darf und kann man ruhig zugestehen, daß Benedikt's theologische Informiertheit gegenüber der dogmatisch fortgeschritteneren und tiefer durchdachten Lehre Augustins etwas rückständig war; aber Benedikt ist als Klosterbegründer vor allem für die monastisch-praktische Haltung interessiert, und gerade für dieses aszetische Feld war ihm Kassian die unbestrittene Autorität. Daß den Mönchen mit ihrem dogmatisch-theologischen Synergismus oder monastischen Moralismus, die von den augustinischen Gegnern als «Gallier» oder «Marseiller» bezeichnet wurden, der absolute Primat der Gnade eine gefährliche «Neuerung» schien, ist leicht zu begreifen; dies um so mehr, als auch Augustin's Lehre nicht von allem Anfang an voll ausgereift war. Gerade die Untersuchung zum Prolog und zu Ps. 14 wird uns in diese typisch monastische Richtung des aszetischen Strebens und

⁹⁵ Jedoch das Wort «Semipelagianismus» ist ziemlich jungen Datums und stammt aus der Zeit des Gnadenstreites zwischen den Theologenschulen der Dominikaner und Jesuiten um 1600 (M. Buchberger, *Lexikon für Theol. und Kirche* IX, Sp. 460).

⁹⁶ La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana, *SAns* 18/19 (1947) 17–83.

⁹⁷ I. c. S. 23; denn Kassian kommt ja selber deutlich darauf zu sprechen cf. *Coll. XIII*, 11 CSEL 13 (Petschenig 1886), S. 375, 23–376, 3.

⁹⁸ I. c. S. 57; 81/83.

Tuns verweisen⁹⁹, wobei ja die Gnade – wenn auch nicht eigens erwähnt – doch immer mitgedacht und vorausgesetzt ist.

3. Ausbreitung der RB

Auch für diese Fragestellung hat die neuere geschichtliche Forschung eine nicht geringe Änderung der früheren Ansicht gebracht. Hat man bisher geglaubt, die Ausbreitung der RB hätte sich sehr früh und vor allem durch die Begünstigung der römischen Kurie, ja der Päpste selber, so schnell und weithin vollzogen¹⁰⁰, so zeigt sich *auch darin die Traditions- und Schicksalsgemeinschaft der RB mit den übrigen Klosterregeln.*

Schon C. Vagaggini hat in der Stellungnahme des hl. Benedikt gegenüber Kassian die Vermutung ausgesprochen, daß der Mönchspatriarch nicht in gar so engem Kontakt mit der römischen Kurie stand. Auch die Forschungen G. Ferrari's¹⁰¹ über *die frühbrömischen Klöster* haben die zwar seit Mabillon unfragwürdige, quellenmäßig aber sehr schlecht belegbare Annahme, daß die Klöster Roms zur Zeit Gregors d. Gr. und nachher eo ipso Benediktinerklöster waren, starken Bedenken unterworfen, indem er nachweist, daß in der ewigen Stadt vielmehr die Basilikaklöster mit ihrem «canonical ideal» bedeutend waren. Wohl war bereits im 6. Jahrhundert die RB in der Urbs bekannt und bewährt, aber sie hatte keineswegs diese ausschließliche Stellung, die man ihr glaubte zuweisen zu müssen. Die alte Tradition knüpft an die erste Zerstörung Monte Cassino's im Jahre 577 an, wonach die Mönche (vermutlich nur einige, nicht der ganze Konvent als solcher) im Laterankloster Zuflucht fanden, und somit auch die hl. Regel, die sie als kostbarstes Vermächtnis mitnahmen, in römischen Kreisen bekannt wurde. Auch ist nirgends be-

⁹⁹ cf. Leriner-Schrifttum PL 50, 833–859; PL 58, 869–890 (für die umstrittene Autorfrage cf. *Clavis Patrum Latinorum* SE 3 [1951], Nr. 498, 966). – B. Steidle (*Das Inselkloster* ... BM 27 [1951], S. 381) sagt: «Der ganze Prolog der hl. Regel offenbart die monastisch-asketische Haltung des Inselklosters. Er könnte eine Ansprache des Lerinerabtes um 500 sein.»

¹⁰⁰ cf. Kard. I. Schuster, *Le prime apparizioni della Regola di S. Benedetto nelle Gallie*, *Scuola cattolica* 73 (1945) 3–16.

¹⁰¹ *Early Roman Monasteries from the V. through the X. century* (*Studi di antichità cristiana* XXIII, Vaticano 1957); vor allem S. 379–407: *Roman monastic observance*.

zeugt, daß *Papst Gregor d. Gr.* in seinem Kloster auf dem Caelius mit seinen Mönchen die RB befolgte, und bereits hat ja ein Benediktiner¹⁰² selber gegen die These, daß Papst Gregor Benediktinermönch war, nicht weniger als zwanzig Argumentationspunkte vorgelegt. Gerade aus K. Hallinger's Arbeit zeigt sich mehr und mehr die Bedeutung der «Mischregeln» für das 5. und 6. Jahrhundert¹⁰³, in denen das beste monastische Traditionsgut aus verschiedenen Quellen geschöpft und zusammengetragen wurde. Dies wissen wir mit Bestimmtheit von Gallien, wo ja die Regel des hl. Kolumban neben der RB im gleichen Kloster beobachtet wurde.

Den Spuren der Ausbreitung der RB ist G. Penco¹⁰⁴ nachgegangen, die sich, abgesehen von den Eigengründungen Benedikt's, im 6. und 7. Jahrhundert langsam, aber in immer zunehmendem Maße über *England, Gallien und Norditalien* erstrecken¹⁰⁵. Auch die Tatsache, daß der RB nicht durch eine verbessernde Hand die eindeutig augustinisch-römische Gnadenlehre eingepflegt wurde, läßt eher darauf schließen, daß die hl. Regel im 5. Jahrhundert – gerade im *italienischen Milieu* – noch ein ziemlich verborgenes Dasein führte, und daß dann bei ihrem größere Kreise erfassenden Bekanntwerden die Erinnerung an diese subtilen Unterscheidungen des Gnadenstreites bereits geschwunden war oder doch an Aktualität sehr eingebüßt hatte¹⁰⁶.

Die große Durchschlagskraft bekommt die RB aber erst mit *Benedikt von Aniane* unter der Protektion Kaiser Karls d. Gr. Vorher war auch sie auf dem Gebiet der monastischen Observanzen lange Zeit nur eine unter den verschiedenen abendländischen Regeln¹⁰⁷, die aber auf Grund

¹⁰² K. Hallinger, Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt, SAns 42 (1957) 231–319. Diese Studie richtet sich gegen die Doktorthese des Montserratermönchs O. Porcel: La Doctrina Monástica de San Gregorio Magno y la «Regula Monachorum» (Madrid-Washington 1951). Doch der spanische Autor hält weiterhin an der traditionellen Ansicht fest und schrieb eine ausführliche, doch kaum Hallinger's Position erschütternde Erwiderung: San Gregorio Magno y el Monacato. Cuestiones controversas, in: Scripta et Documenta 12, Monastica 1 (1960), 95 S.

¹⁰³ SAns 42 (1957), S. 318/19.

¹⁰⁴ La prima diffusione della Regola di S. Benedetto, SAns 42 (1957), 321–345.

¹⁰⁵ I. c. S. 331–337.

¹⁰⁶ B. Steidle, Das Inselkloster . . . BM 27 (1951), S. 386/87.

¹⁰⁷ G. Penco, La Regola e le Regole in: Vita Monastica (Camaldoli), 14 (1960) 81–90, S. 81/82.

ihrer innern Vorzüge – was ja gegenüber einer von oben herab gelenkten Verbreitung und Durchsetzung nur um so mehr Zeugnis für ihren Wert gibt – allmählich immer mehr an Ansehen gewann.

Damit sei das mehr informatorische Kapitel über den heutigen Stand der Fragen bezüglich der RB abgeschlossen. Den weitem Umriss für unsere Untersuchung des Ps. 14 im Prolog der RB wird das folgende Kapitel über das Verhältnis der hl. Regel zur Bibel und speziell zum Psalter bieten.

Die Benediktinerregel und der Psalter

«Quae enim pagina aut qui sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti non est rectissima norma vitae humanae?» (RB c. 73, 3).

a) Benediktinerregel und die Hl. Schrift

Mit obigen Worten weist der hl. Benedikt im letzten Kapitel seiner Anfängerregel seine Söhne von sich weg hin zum Buch der Bücher, das ihm selber ganz vertraut gewesen sein muß. Dies kann gar nicht anders zu erwarten sein von diesem Manne Gottes, der sich an den ersten und reinsten Quellen des Mönchtums labte. Wenn wir mit einem mehr modernen Begriff fragen wollen, welches neben dem «opus Dei, dem nichts vorgezogen werden soll» (c. 43, 3), die vordringlichste monastische Übung in den Augen des hl. Patriarchen war, dann kann die Antwort nur im Hinweis auf die *lectio divina*¹ bestehen, die allerdings nicht in dem engen Sinne aufzufassen ist, wie sie in Anlehnung an den Codex iuris canonici (Can. 595, § 1, 2) die verschiedenen Statuten mit ihrer Vorschrift zur täglichen Schriftlesung des Klerikers und der Ordensleute meinen. In der göttlichen Lesung ist für die frühe Mönchsliteratur alles das miteingeschlossen, was wir heute in Gebet und verschiedene religiöse Einzelübungen aufgespalten haben. Darin liegt ja die Lösung des Rätsels, warum in der RB so wenig vom Gebet und vor allem vom Privatgebet des Mönches die Rede ist. Wohlweislich hat der hl. Benedikt der geistlichen Lesung im Tagesplan seines Klosters einen breiten Zeitraum vorgesehen (cf. RB, c. 42, 3–7; 48), und wenn es auch nicht immer die Hl. Schrift selber war², so diente doch auch die übrige Väterlesung dem immer tiefern Verständ-

¹ L. Bouyer, Über die *Lectio divina* in: Vom Geist des Mönchtums, S. 241–255, A. Pantoni, La «lectio divina» nei suoi rapporti con la Bibbia e la liturgia, Vita Monastica (Camaldoli), 14 (1960) 167–174.

² A. Mundó sucht nachzuweisen, daß mit den *codices*, quos per ordinem ex integro legant (RB c. 48, 15), nämlich mit jenen Büchern, die der Abt zu Beginn der Fastenzeit jeweils verteilte, einzelne Bücher der Hl. Schrift gemeint seien («Bibliotheca», Bible et Lecture du Carême d'après s. Benoît, RBén 60 [1950] 65–92, S. 84/86).

nis des Bibelwortes, denn Erläuterungen zur Hl. Schrift machen ja den bedeutenden Anteil aller patristischen Literatur aus. Zwar gab es auch andere asketische Literatur – und gerade in Mönchskreisen erfreuten sich die Vätersprüche und die Episoden aus ihrem Leben besonderer Beliebtheit – aber das Wort Gottes behielt doch immer die große Vorrangstellung. Was später die «Nachfolge Christi» in die schönen Worte gefaßt hat: «In den Kerker dieses Leibes eingeschlossen, bedarf ich der Speise und des Lichtes. Darum hast du mir, dem Schwachen, deinen heiligen Leib zur geistigen und körperlichen Stärkung gegeben. Und meinen Füßen zu leuchten, stelltest du an meinen Lebensweg dein Wort . . . Denn Gottes Wort ist das Licht meiner Seele und dein Sakrament Lebensbrot» (IV., 11. 4), war dazumal noch alltäglich gelebte Wirklichkeit, eine immer neu sich vollziehende Begegnung mit Gott selber. Nicht umsonst hat man die Verheißungsworte der hl. Eucharistie auch auf die Hl. Schrift ausgedehnt, wie es z. B. Hieronymus in seiner Mönchsklausur zu Bethlehem tat³: *Legimus sanctas scripturas. Ego corpus Jesu evangelium puto; sanctas scripturas puto doctrinam eius. Et quando dicit: «Qui non comederit carnem meam et biberit sanguinem meum», licet et in mysterio possit intelligi, tamen vere⁴ corpus Christi et sanguis eius sermo scripturarum est, doctrina divina est.*

So ist es denn nicht erstaunlich, wenn die RB, die trefflich schon «un abrégé de l'Evangile» genannt wurde⁵, ganz von der Bibel durchtränkt ist. Nicht nur rein äußerlich und zahlenmäßig betrachtet⁶ nehmen die vielen Zitationen der Hl. Schrift, ganz abgesehen von den stillschweigenden Anspielungen, einen breiten Raum ein, sondern erst auf dem geistigen Hintergrund der Hl. Schrift wird das letzte Ziel der hl. Regel voll erfaßt, wie wir es noch in dem uns zur Untersuchung vorgenommenen Abschnitt aufweisen werden, worin uns der hl. Benedikt selber auf den Weg des «per ducatum Evangelii» (prol. 21) führt. Dabei hat die Hl. Schrift nicht nur die Aufgabe der Bekräftigung und Bestätigung für anderswoher stammende Gedanken, sondern aus Wort und Geist der Bibel empfängt die RB erst ihr volles Leben. Gerade aus dieser engen Berüh-

³ Hom. zu Ps. 147, 14, CChL 78 (1958), S. 337, 57–62. – Ebenso Hom. zu Ps. 145, 7, CChL 78 (1958), S. 326, 115–119.

⁴ PL 26 (1845) 1259 A liest sogar: *verius*.

⁵ J. Leclercq (La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux. Turnhout-Paris 1948, S. 114–121) überschreibt so ein eigenes Kapitel.

⁶ Butler-Regel, Index locorum S. Scripturae, S. 183/86. – CSEL 75, S. 166–169.

rung mit dem inspirierten Wort Gottes hat diese Mönchsregel, die als «regula» mehr ein trocken juridisches Werk erwarten ließe, ein besonderes, wärmeres Kolorit, und dies nicht nur in gedanklicher Hinsicht, sondern, wie A. Lentini⁷ glaubt feststellen zu können, auch in den Termini, im Satzbau und selbst im Ton. Dies verrät zweifelsohne eine große Vertrautheit Benedikts mit der Bibel, die ihm als «Scriptura» ohne jeden Unterschied das AT und NT beinhaltet, so daß er sie eng verbindet⁸ und bisweilen kühn zu einem einzigen Zitat zusammenschmilzt⁹.

Das *Schriftverständnis* schöpft der hl. Benedikt aus den Vätern, hält sich aber fern von allzu freier Allegorese, mag er auch, was für einen Regelfasser verständlich ist, sein Augenmerk vor allem auf Texte richten, die der moralischen Erbauung und der Anleitung zur Tugend dienen. Es geht ihm nicht nur darum, den objektiven Sinn der hl. Bücher aufzuschließen, sondern die gottgegebene Offenbarung auch für das persönliche Leben auszuwerten. Mit dieser seiner Schriftinterpretation paßt der hl. Benedikt durchaus in den Rahmen seiner Zeit, und nach A. Vaccari¹⁰ macht es wenig aus, daß sich zum Teil die gleichen Gedanken in der RM finden, denn es sei die für jene Zeit allen gemeinsame Auslegungsart der Hl. Schrift zum Zweck des Unterrichtes und der Erbauung der Gläubigen. Anhand der Psalmenzitate werden wir dann Benedikt's Verfahren etwas genauer kennenlernen.

Auch der *modus, wie der Heilige jeweils die Schriftzitate einführt*, zeugt von seiner Ehrfurcht und zugleich Vertrautheit gegenüber der Hl. Schrift. Fast nie lesen wir bei ihm ein Bibelzitat ohne jede Einführung; anderseits aber erwähnt er nicht, wie es heute üblich ist, eigens das entsprechende Buch der Bibel, sondern bedient sich sehr allgemeiner For-

⁷ cf. Il ritmo prosaico . . . Dabei sind es gerade unbestreitbare Eigentexte Benedikts, wie z. B. prol. 1. 48 (l. c., S. 93/94) oder das c. 72, von dem A. Lentini (l. c., S. 95) sagt, daß es durch seinen «sapore biblico» zu einem der schönsten der ganzen Regel zähle.

⁸ z. B. prol. 12, 13: Ps. 33, 12-Jo. 12, 35,

c. 5, 5. 6: Ps. 17, 45-Lk. 10, 16,

c. 7, 36. 37: Mt. 10, 22-Ps. 26, 14.

⁹ z. B. prol. 28: Ps. 136, 9-Eph. 1, 18; 1. Kor. 10, 4,

c. 64, 5: Ps. 104, 21-Lk. 12, 42.

¹⁰ La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto, Bi 29 (1948), S. 340, cf. ferner das in Versmaß gefaßte Auslegeprinzip des Subdiakon Arator (544), dem es als Zeitgenossen Benedikt's vor allem um die «res si qua mihi mystica corde datur» zu tun ist (l. c., S. 341).

mulierungen, wie z. B. Dominus, Propheta, Apostolus¹¹, Scriptura, für die er aber eine große Mannigfaltigkeit entwickelt. Auffallenderweise ist ihm die Hl. Schrift nicht so sehr ein geschriebenes Werk, sondern das lebendig gesprochene Wort, das er auch als solches aufgenommen wissen möchte¹². Als Kuriosum mag es dem heutigen Leser vorkommen, wenn der hl. Benedikt zweimal auf diese Art in seiner Regel¹³ eine Stelle einführt, die sich aber in der Hl. Schrift nicht auffinden läßt. Doch wie schon Ed. Schmidt¹⁴ aufmerksam machte, waren zur Zeit Benedikt's solche Einführungsformeln noch nicht so ausschließlich auf die Hl. Schrift eingeschränkt, so daß er diese auch auf das im göttlichen Officium oder bei der Tischlesung Vernommene ausdehnen konnte, ohne gegen den damaligen Sprachgebrauch zu verstoßen.

Ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Magisterproblematik hat A. Genestout¹⁵ den Einführungsformeln der Schriftzitate besondere Aufmerksamkeit geschenkt und aus ihnen die Kontinuität der beiden Regeln gemeinsamen Teile mit dem Eigenteil der RM und nicht mit dem der RB und somit die Kompositionseinheit der RM zu beweisen gesucht. An Kritik¹⁶, die an dieser Untersuchung selbst schon den Ausgangspunkt (nämlich die Einführungsformeln als Argumentenbasis) als nicht sehr geeignet in Frage stellte, hat es nicht gefehlt. In unserem Zusammenhang können wir diese mehr statistische Arbeit übergehen.

Mehr Berücksichtigung verdient die schon 1930 erschienene Studie über «Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti» von P. Volk¹⁷. Aus seinen fast mathematisch anmutenden Forschungen ergibt sich, daß *in der RB über 130 Schriftzitate* vorkommen, wobei wegen mehrfacher Wie-

¹¹ Mit dem Propheta meint er meistens den Psalmisten, und der Apostolus ist normalerweise der hl. Paulus. Allerdings in c. 58, 2 führt er mit diesem *sicut ait Apostolus* ein Jo. — Zitat an (1 Jo. 4, 1).

¹² ... *dicit, ait, clamat, praecipit, dicens*; demgegenüber ist das *scriptum est* eigentlich selten. Cf. I. Herwegen, *Sinn und Geist* ..., S. 27–30. 116 s.

¹³ RB c. 7, 33. 61.

¹⁴ Über den Ursprung zweier Zitate in der Regel des hl. Benedict, SM 5/1 (1884) 340–345, S. 341.

¹⁵ *Unité de composition* ... SAns 18/19 (1947), S. 270.

¹⁶ R. Weber, *Nouveaux arguments pour l'antériorité du Maître?* RTA 15 (1948) 18–26, S. 23.

F. Vandenbroucke, S. Benoît ... RTA 16 (1949), S. 193.

¹⁷ *Texte und Arbeiten I.* (Beuron 1930), Heft 15–18 im Anhang (S. 1–34).

derholung 118 verschiedene übrigbleiben. An der Kürze der Regel gemessen, eine beachtenswerte Zahl! Dabei ist es nun interessant zu erfahren, daß 72 (ca. $\frac{2}{3}$) dem AT und 46 dem NT entnommen sind. Unter diesen 72 aus dem AT stellen die Psalmen den Löwenanteil, da ihre Zahl allein 53 (rund $\frac{3}{4}$) ausmacht¹⁸. Dieses Faktum lädt uns dazu ein, nun eigens dieser Vorzugsstellung der Psalmen in der RB nachzuspüren.

b) Benediktinerregel und die Psalmen

1. Einführende Gedanken zum Thema

«Tanto primeggiare dei Salmi è in perfetta armonia con l'eminente posto che ha il salmeggiare nella vita monastica, segnatamente benedettina.» Mit diesem Satz hat A. Vaccari¹⁹ treffend *die Vorliebe Benedikts für die Psalmen* umschrieben, die auch, wie alles bei ihm, in der vorgängigen monastischen Überlieferung ihre tiefen Wurzeln hat. Haben wir schon gesagt, daß die lectio divina ganz zentral im Alltag des Mönchs stehen muß, so könnte man dessen Psallieren als sein Ein- und Ausatmen bezeichnen²⁰. Für die alten Mönche deckte sich die Erziehung zum Gebetsleben mit der vollständigen Aneignung und Assimilierung des Psalters. Das uns einige Male in der RB begegnete *meditari*²¹ meint nicht unsere heutige «Betrachtung», sondern noch den orientalischen Ursprung verratend, besagt es intensive, wiederholte Lesung der Hl. Schrift, vor allem der Psalmen, bis sie ganz ins Gedächtnis übergehen²². Um dieses meditari der Psalmen, dieses halblaut vor sich hermurmelnde Psalmengebet, das uns aus der frühen Mönchsliteratur wohl bezeugt ist und unserer abendländischen Mentalität etwas mechanisch und fremd vorkommt, dürfte vielleicht noch der hl. Benedikt wissen, ohne es jedoch für seine Mönche zu empfehlen, wenn es in der RB nach der Verteilung des Psalters auf eine ganze Woche heißt: . . . dum quando legamus sanctos patres nostros uno die hoc strenue implesse, quod nos tepidi utinam sep-

¹⁸ I. c. Tabelle S. 3.

¹⁹ La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto, Bi 29 (1948), S. 337.

²⁰ cf. L. Bouyer Vom Geist des Mönchtums, S. 257/58; ferner S. 254/55.

²¹ c. 8, 3; 48, 23; 58, 5.

²² H. Bacht, «Meditatio» in den ältesten Mönchsquellen, Geist und Leben 28 (1955) 360–373, S. 372/73.

timana integra persolvamus (c. 18, 25). Mag dies unsern Ohren fast unmöglich klingen und uns zumindest nicht als nachahmenswert einleuchten, so muß doch für diese Mönchsväter das Psalmengebet das Tiefste der menschlichen Seele angesprochen haben. Vielleicht dürfen wir noch ein Überbleibsel dieser Geisteshaltung in der Tatsache sehen, daß die RB die Psalmen stets als *Prophetenwort*²³ anführt, um so gleichsam den prophetisch glühenden Geist der Psalmisten wachzurufen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auf den Psalter näher einzugehen, in dem man *eine Synthese der ganzen Hl. Schrift*²⁴ und einen Spiegel der Seele des Betenden²⁵ sieht. Jedenfalls blieb es den Vätern nicht verborgen, daß der Psalter das meist zitierte Buch im NT ist, und schon die erste apostolische Verkündigung ging darauf aus, zu betonen, wie in Christus die Psalmen ihre letzte Verwirklichung und Erfüllung gefunden haben. Gerade weil den Kirchenschriftstellern die Psalmen so sehr *ein Christusbuch* waren, sahen sie darin ein Kompendium der ganzen Theologie²⁶, und so konnte der Herausgeber vom Psalmentraktat des hl. Hilarius schreiben²⁷: *Psalmi canunt evangelicam historiam*. Vielleicht zeigt kein Text so schön das Ineinandergehen von Psalter und Christus-

²³ ... demonstrans nobis hoc Propheta ..., quod ait Propheta ..., quod Propheta indicat dicens, cf. I. Herwegen, *Sinn und Geist* ..., S. 29.

²⁴ «... les Psaumes sont le résumé de l'Ecriture, son condensé doctrinal» Th. Maertens, *Jérusalem, Cité de Dieu* (Lumière et Vie, Nr. 3 [1954], S. 1).

«Kann der Psalter mit Recht, so wie kein anderes Buch, ein Kompendium der Theologie des AT genannt werden, so ...» A. Miller, *Das Ideal der Gottverbundenheit nach der Lehre der Psalmen*, BM 19 (1937) 153–173, S. 153.

²⁵ ... et si orat psalmus, orate; et si gemit, gemite; et si gratulatur, gaudete; et si sperat, sperate; et si timet, timete. Omnia enim quae hic conscripta sunt, speculum nostrum sunt.

Augustinus, enarr. 2 in Ps. 30 sermo III/1, CChL 38 (1956), S. 213, 1. 11–14.

²⁶ Hic perfecta theologia ... omnia in Psalmore libro velut in magno quodam et communi promptuario reconduntur. Basilius, Hom. in Ps. 1 (PG 29, 214 B; cf. ferner 211 A).

... Omnis nostra, o fili, Scriptura, cum vetus tum nova, divinitus inspirata utilisque ad doctrinam est ... Quilibet enim liber suum, quod praefert, argumentum tractat et prosequitur ... At liber Psalmore, omnium reliquorum fructus quasi insitos in se continens, cantus edit et proprios insuper cum ipsis inter psallendum exhibet. Athanasius, ep. ad Marcellinum 2 (PG 27, 11 BC).

²⁷ Prologus in librum Psalmore (PL 9, 235 A). Jedoch, wie aus CSEL 22 (Zingerle 1891), S. 6 ersichtlich ist, sind die Titel der Psalmeninstruktion eine spätere Beifügung.

mysterium, wie jene Stelle bei Nicetas von Remisiana, die die Episode von 1. Sam. 16, 15 ss., wo David durch Zitherspiel den bösen Geist Sauls besänftigt, so beschreibt: . . . non quo citharae illius tanta virtus erat, sed quia figura crucis Christi, quae in ligno et extensione nervorum mystice gerebatur, iam tunc spiritum daemonis opprimebat (PL 68, 371 CD).

2. Die Psalmenfrömmigkeit des hl. Benedikt

Um die Psalmenfrömmigkeit der RB besser zu begreifen, wird es gut sein, kurz auf die *Problematik des christlichen Psalmenbetens*²⁸ überhaupt hinzuweisen. Gerade im Zusammenhang mit der neuen «pianischen» Psalmenübersetzung (1945), deren Wert textkritisch durchwegs anerkennend gewürdigt wird, sind, wie B. Fischer²⁹ sagt, die äußern Schwierigkeiten zum größten Teil gelöst, jedoch das entscheidende, innere Problem des liturgischen Psalmenbetens ist damit nur mit neuer Schärfe gestellt. Der interessanten Frage nachgehend, wie diese Lieder des Alten Bundes zum *Gebetbuch der neutestamentlichen Kirche* werden konnten, findet er die Antwort nicht etwa in der meist angenommenen Weiterführung des synagogalen Tradition, sondern in der Psalmenauffassung der Rezeptionsepoche, die er als die Martyrerkirche bezeichnet, womit er aber das ganze vorkonstantinische Zeitalter meint. Daß sich gegen die bereits eingelebten Formen eines pneumatischen, christologischen Hymnenfrühlings der Psalter siegreich durchzusetzen vermochte, kann nur darin liegen, daß er in seiner Gesamtheit dieser Kirche als ein prophetisches, im Christusereignis erfülltes Buch galt³⁰.

Diese *Christologisierung* der Psalmen vollzog sich vor allem auf dem Weg über die biblische Typologie, durch die es möglich wurde, im einzelnen Psalm die Stimme Christi oder die Stimme des neutestamentlichen Bundesvolkes zu vernehmen. Im ersten Fall – B. Fischer nennt es Christologisierung «von unten»³¹ – wachsen die Psalmenbeter mit der Gestalt

²⁸ P. Salmon, De l'interprétation des psaumes dans la liturgie aux origines de l'office divin, MD Nr. 33 (1935) 21–55, S. 54/55.

Ders., Das Problem der Psalmen. Text und Interpretation der Psalmen zur Zeit des hl. Hieronymus und hl. Augustinus, BM 30 (1954) 393–416.

²⁹ Die Psalmenfrömmigkeit der Martyrerkirche, S. 1.

³⁰ l. c., S. 2–6.

³¹ l. c., S. 8.

Christi zusammen; im zweiten Fall richtet sich der Blick nach oben auf den, der durch den Psalm angesprochen werden soll; es geht um den angesprochenen Gott der Psalmen, der im frühchristlichen Psalmenverständnis weithin Christus ist. Es ist die Christologisierung «von oben»³², die durch das Kyrios³³ der Septuaginta, womit sie das hebräische Tetragramm (Jahwe) wiedergibt, noch begünstigt wurde. Während diese erste, augustinische Art in den eigentlichen Bereich der Typologie gehört, ist die zweite mehr dem Feld eines weiter zu nehmenden alttestamentlichen Erfüllungssinnes zuzuweisen³⁴. Kurz läßt sich beides so ausdrücken: *Psalmus vox Christi ad Patrem* – *Psalmus vox Ecclesiae ad Christum*. Dabei ist es Augustin's genialem Denken gelungen, beides zu vereinen, indem er in der Stimme der Kirche die Stimme Christi in seinen Gliedern sieht und somit formulieren kann: *Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis*³⁵.

Daß für die Glaubensunterweisung, besonders im Rahmen der Katechese, die typologische Erklärung auch wegen ihrer apologetischen Durchschlagskraft bevorzugt wurde, versteht sich. Im antiphonischen Vortrag des Psalmenbetens aber wird der Auffassung «*Psalmus vox Ecclesiae ad Christum*» die größte Bedeutung zukommen, nicht nur weil sie im Vollzug ein weit geringeres Maß an theologischer Reflexion verlangt, sondern weil überhaupt die altchristliche Volksfrömmigkeit – wie

³² F. Vanderbroucke verdeutlicht die beiden Begriffe in seiner Arbeit «Sur la lecture chrétienne du psautier au Ve siècle» in SE 5 (1953) 5–26, S. 6: ... «christologisation par en-haut», weil Christus zwischen den beiden habituellen «acteurs des Psaumes» (Gott und Mensch) den Platz von oben, nämlich den Gottes einnimmt (monophysitische Tendenz); dem entgegengesetzt die «christologisation par en-bas»: Christus nimmt die Stelle des Menschen ein (arianisch-nestorianische Richtung).

³³ Im NT steht dieses Kyrios durchwegs für Christus, die zweite göttliche Person.

³⁴ cf. die heute sehr rege exegetische Diskussion um den «sensus plenior». Eine gute Orientierung mit reichlichen Hinweisen auf die seit den Dreißiger Jahren vielfältige Literatur bietet J. Coppens, *Le problème du sens plénier* in: *Ephemerides theolog. Lovanienses* 34 (1958) 5–20.

³⁵ Augustinus, enarr. in Pss.:

Ps. 30 II. s. I, 4, CChL 38 (1956), S. 193, 4. 1–9.

Ps. 42, 1, CChL 38 (1956), S. 474, 1. 1–12.

Ps. 68 s. II, 1, CChL 39 (1956), S. 917, 1. 16–23.

Ps. 142, 3, CChL 40 (1956), S. 2060, 3. 1–5 und 28–34.

Diese Formulierung entnahm Augustinus, wie er selber angibt in *De doctr. Christ.* III, 30 (PL 34, 81), den *Septem Regulae Tichonii Afri* (PL 18, 15–66).

schließlich jedes mehr eruptive Gebet – auf ein unmittelbares Du ausgerichtet ist³⁶. Daß also dieses *Gebet zu Christus* nicht etwa nur ein Produkt der antiarianischen Gegenwehr ist³⁷, und man vorher überhaupt nur im liturgisch-priesterlichen Stil des *per Christum ad Patrem* gebetet hätte³⁸, wird dadurch deutlich, daß seine Wurzeln schon im Boden des NT stecken³⁹, und sich seine Früchte schon in der Frömmigkeit der Martyrer⁴⁰ und in der Patristik⁴¹ sehr früh zeigen. Bei Origenes finden sich trotz des andern Prinzips in seiner Schrift «Über das Gebet» (c. 15)⁴² auch Psalmworte, die an Christus gerichtet sind⁴³. Außerdem macht B. Fischer noch auf die Staurozentrik der frühchristlichen Psalmenfrömmigkeit aufmerksam, die im Kreuzestamm als dem Tropaion des Sieges die innerste Mitte innerhalb der Christuswirklichkeit sieht⁴⁴. So haben in den ersten Zeiten schon Jesu Worte an die Emmausjünger, daß sich alles erfüllen müsse, was im Gesetzbuch des Moses, bei den Propheten und P s a l m e n über ihn ge-

³⁶ cf. B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Martyrerkirche*, S. 10/11.

³⁷ Damit soll dessen Einfluß auf die Wiederbelebung und Verstärkung dieses Akzentes keineswegs in Abrede gestellt sein.

³⁸ cf. K. Baus, *Das Gebet der Martyrer*, *Trierer Theol. Zeitschrift* 62 (1953) 19–32, S. 30/31.

³⁹ z. B. im persönlichen Gebetsleben des hl. Paulus: 2. Kor. 12, 8; 1. Tim. 1, 12.

⁴⁰ Das herrliche Psalmwort des hl. Stephanus: «Herr Jesus, nimm meinen Geist auf», *Ap. 7*, 59 (Ps. 31, 6).

⁴¹ In *Ex. Hom.* 13, 3, GCS Origenes 6 (Baehrens 1920), S. 273, 22: ... Domine Jesu, praesta mihi, ut aliquid monumenti habere merear in tabernaculo tuo.

In *Lv. Hom.* 5, 5, GCS I. c., S. 343, 15: ... Dominum meum Jesum invocare me oportet ...

⁴² GCS Origenes 2 (Koetschau 1899), S. 333, 26; 334, 19.

cf. *BKV* 48 Origenes 1 (Koetschau 1926), S. 55/56: ... der, welcher recht zu beten versteht, darf nicht zu dem beten, welcher selbst betet ... Allerdings die gegenteilige Theorie verfißt Origenes in *Contra Celsum* 8, 12, (GCS Origenes 2 [Koetschau 1899], S. 229, 31 oder *BKV* 53 Origenes 3 [Koetschau 1931], S. 311/12.)

cf. J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925), S. 137/41.

⁴³ Ps. 4, 7 «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine» = Jesu: in *Lc. Hom.* 32, GCS Origenes 9 (Rauer 1930), S. 195, 22–28.

Ps. 36, 7 «Subditus esto Domino et ora eum» = Dominum Jesum Christum: *Hom.* 2 in Ps. 36 (C. Lommatzsch), *Bd.* 12, S. 167–170.

⁴⁴ B. Fischer, *Die Psalmenfrömmigkeit der Martyrerkirche*, S. 13/14, z. B. sich geborgen wissen im Flügelschatten Gottes = unter den am Kreuz ausgebreiteten Armen Christi.

schrieben stehe (Lk. 24, 44), ein kräftiges Echo in der christologischen Interpretation der Psalmen gefunden, sei es, daß sie von ihm, zu ihm oder er selbst in ihnen zum Vater reden. Um diesen innersten Kern geht es bei der ganzen Frage des christlichen Psalmenbetens, und treffend sagt abschließend B. Fischer⁴⁵: «Zumal wird alle liturgische Psalmodie – auch im Gewande einer vollendeten Übersetzung – solange problematisch bleiben, wie diese entscheidende, einchristlichende ‚Übersetzung‘ nicht mehr vollzogen wird, auf Grund derer allein der Psalter zum Gebetbuch der Kirche geworden ist.»

Von diesem gleichen Ringen um ein christliches Verständnis der Psalmen legen auch die Zeiten des hl. Benedikt ein beredtes Zeugnis ab. Gerade um dem Psalmenbeter in dieser Aufgabe beizustehen, hat man schon früh neben die aus der jüdischen Tradition stammenden, biblischen Psalmenüberschriften, die selbst den Übersetzern der Septuaginta in vielem schon nicht mehr klar waren, andere *Psalmeneitel* gesetzt, die dem Gebet die Richtung weisen und eine christliche Interpretation erleichtern sollten. Für die Zeit vom 4.–6. Jahrhundert hat P. Salmon⁴⁶ diese Titel aus den Handschriften der lateinischen Psalter, die sich in Psalterien, Brevieren und Bibeln bis ins 14. Jahrhundert hielten, gesammelt und in Kategorien gegliedert. Ganz dem Zweck entsprechend geht es in ihnen nicht um Wortexegese, sondern was die Väter in ihrer freien Exegese ohne Methode da und dort sagten, wird systematisch zusammengetragen, um so den prophetischen Gehalt der Psalmen aufzuweisen, die vor allem Christi Heilsmysterium ankünden und vorbereiten⁴⁷.

Den gleichen Anliegen dienen auch die erst in neuerer Zeit wieder ans Licht gezogenen *Psalmenorationen*⁴⁸. Es handelt sich hierbei um eine wenig bekannte Materie, die aber sehr wichtig ist sowohl für die Geschichte des Psalters wie für die Entwicklung der Liturgie und der christlichen Spiritualität. Diese alten Psalmengebete, mit denen jeweils nach jedem rezitierten Psalm der Chorvorsteher die stille Gebetspause beschloß, sind nach Ch. Mohrmann⁴⁹ «des trésors euchologiques . . . en nous

⁴⁵ Die Psalmenfrömmigkeit . . ., I. c., S. 19.

⁴⁶ Les «tituli Psalmorum» des manuscrits latins (Vaticano 1959).

⁴⁷ I. c., S. 29.

⁴⁸ Brou-Wilmart, The Psalter Collects. From V.–VI. Century Sources (London 1949).

⁴⁹ Ch. Mohrmann, A propos des collectes du psautier, VC 6 (1952) 1–19, S. 5.

montrant de quelle manière les chrétiens des premiers siècles ont interprété ces prières d'inspiration juive, que sont les psalmes et comment ils les ont mises au service de la spiritualité chrétienne». Doch über dem Ursprung und der genauen Datierung dieser Psalmenorationen, die im 5. und 6. Jahrhundert im Abendland in Übung waren⁵⁰, liegt noch einiges Dunkel. Nach der Edition von Brou-Wilmart, die zwischen einer afrikanischen, spanischen und römischen⁵¹ Serie unterscheidet, ist es sehr schwer, diese Gebete auf einen irgendwie einheitlichen Nenner zu bringen, und es wäre gefährlich, zu sehr System in sie hineinzutragen, denn einige inspirieren sich stark am Wortsinn der Psalmen, andere sind wieder sehr frei. Doch aufs Ganze gesehen führen die Linien immer wieder hin zum Heilsmysterium Christi, wobei sowohl die Christologisation nach oben wie die nach unten sich zeigt⁵².

Die Jahrhunderte vor dem hl. Benedikt haben sich also schon reichlich mit den Psalmen beschäftigt, um so mehr interessiert uns nun die Frage, wo die RB einzuordnen ist, und was sie über die *Psalmenfrömmigkeit Benedikts* verrät. Dabei ist auch hier das immer im Hintergrund aller Regelstudien stehende Problem der RM nicht ganz zu vergessen, so daß hier die Psalmenfrömmigkeit Benedikt's nicht unbedingt im persönlichen Sinn des Heiligen verstanden sein will.

Eine sehr aufschlußreiche Arbeit darüber erschien aus der Feder B. Fischers in den Laacher-Heften «Liturgie und Mönchtum⁵³», eine Erweiterung und Vertiefung des frühern Artikels «Der Psalter als Christusgebetbuch⁵⁴». Als *Charakteristica der Psalmenfrömmigkeit der RB* bezeichnet er⁵⁵:

⁵⁰ Noch deutlich bei Kassian und in der RM. In der RB ließe sich vielleicht noch eine Spur dieser stillen Gebetspause, die dann später mit dem Vaterunser ausgefüllt wurde, im c. 13, 12–14 vermuten.

⁵¹ Mit Vorbehalten könnte nach Ch. Mohrmann (A propos des collectes du psautier, VC 6 [1952], S. 16–18) evtl. Kassiodor als Autor der römischen Serie in Frage kommen.

⁵² F. Vandenbroucke, Sur la lecture chrétienne du psautier au Ve siècle, SE 5 (1953) 5–26, S. 16–18, 25/26.

⁵³ Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti in: Liturgie und Mönchtum 4 (1949) 22–35; 5 (1950) 64–79.

⁵⁴ Christliches Psalmenbeten nach Benedikt von Nursia, Trierer Theol. Zeitschrift 57 (1948) 321–334.

⁵⁵ Die Psalmenfrömmigkeit ... (nota 53). I. c., S. 25.

1. das fast völlige Fehlen des allegorischen Elementes mit Ausnahme einer einzigen Stelle, die uns im Zusammenhang mit Ps. 14 (prol. 28) beschäftigen wird.

2. das völlige Fehlen der typologischen Auffassung von Christus als dem einen Beter der Psalmen, was eigentlich verwunderlich ist und somit Benedikt in Gegensatz zu Augustin's tiefem Psalmenverständnis stellt. Aber wie in der Gnadenlehre dürfte auch hierin die RB mehr der Welt des alten Mönchtums verpflichtet sein, dem nicht nur diese Art des Psalmenbetens, sondern überhaupt das Motiv von Christus als Mittler fremd zu sein scheint⁵⁶. Durch dieses Umgehen der typologischen Deutung, gegen die vor allem Origenes polemisiert, nähert sich Benedikt doch wieder mehr der alexandrinischen Richtung.

3. Besondere Beachtung verdient ein positives Characteristicum⁵⁷, nämlich das durchgängige Ausgerichtetsein der Psalmen und der Psalmodie auf Christus als den Gott der Psalmen. Somit ist in der RB der Psalmus vox hominis, vox Ecclesiae ad Christum. Natürlich läßt sich dies lange nicht bei allen 53 Psalmenzitaten, die Benedikt verwertet, nachweisen; denn viele richten sich ja ausdrücklich als Ermahnung an den Mönch. Aber aus den restlichen, noch in Frage kommenden, läßt sich doch das angeredete «Du» eruieren, so z. B. eindeutig in unserer Stelle (prol. 23), wo der Mönch an Christus die Frage richtet: «Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescit in monte sancto tuo?»

Mag vielleicht der Autor bisweilen zu sehr im Banne seiner Idee stehen⁵⁸, so hat er doch zweifellos die großen Linien richtig gezeichnet. Die ganze *Christozentrik der RB*, deren Gottesnamen meistens für Christus stehen, spricht da zu seinen Gunsten; ja selbst im «Abba Pater» (RB c. 2, 3) sieht die hl. Regel nicht, wie im biblischen Text (Röm. 8, 15), Gott-Vater, sondern meint damit sicher Christus⁵⁹. Auch im Prolog selber (4, 5) haben wir es schon mit dem Christus-Pater zu tun, was durch die RM noch verdeutlicht wird, da sie im Thema sogar das «Vater Unser»

⁵⁶ l. c., S. 32, 72.

⁵⁷ l. c., S. 64 ss.

⁵⁸ cf. einige Einschränkungen von A. Kemmer, Christus in der Regel St. Benedikts, SAns 42 (1957) 1–14, S. 9–11.

⁵⁹ B. Steidle, Abba Vater! BM 16 (1934) 89–101, S. 89–94.

B. Baur, Christusfrömmigkeit in alter und neuer Zeit. Das Christusbild des hl. Alphons von Liguori und des hl. Benedikt. BM 7 (1925) 277–290, S. 283–288.

halb an den Vater, halb an Christus richtet⁶⁰. Theologisch gesehen entspricht diese Idee von der «Vaterschaft Christi» nicht mehr ganz unserem Geschmack, aber eigentlich meint sie damit dasselbe wie das «auctor vitae» des hl. Petrus (Apg. 3, 15), oder es kann vom zweiten Adam als dem lebenspendenden Stammvater im Sinne von Röm. 5, 14 verstanden werden.

So ist also auch der hl. Benedikt neben dem großen Heiligen von Hippo ein Lehrmeister christlichen Psalmenbetens⁶¹. Während die tiefe Konzeption des Doctor gratiae besonders den Theologen anspricht, findet der schlichte, einfache Weg des hl. Benedikt vor allem im Herzen des Volkes einen Widerhall, denn bei ihm bleibt der Psalm was er ist, Stimme des Menschenherzens mit seiner Not und Seligkeit. Somit steht die Psalmenfrömmigkeit der RB, fern von jeder überwuchernden Allegorie, doch im alexandrinisch-antiarianischen Strom des ad Christum, «cui dum cantamus, iter facimus, ut ad nostrum cor veniat et sui nos amoris gratia accendat⁶²».

3. Psalmentext der RB

Für die Antwort auf die Frage nach dem Bibel- bzw. Psalmentext, den die RB verwendet, sind an sich verschiedene Möglichkeiten vorhanden, denn es läßt sich denken, daß der hl. Benedikt immer einer bestimmten, gleichbleibenden Bibelausgabe folgte, oder aber, daß er sich eines uneinheitlichen Textes bediente, wie er sich ihm etwa im Chorgebet oder in der privaten Lesung darbot. Außerdem lebte er nicht allzuferne jener Zeit, in der die *Vielzahl altlateinischer Bibelversionen* auf päpstliches

⁶⁰ an Christus-Vater: Thema Pater 70–75, S. 140; 97–99, S. 141.

an Gott-Vater: Thema Pater 99–164, S. 141–143. Es geht um die dritte zentrale Bitte: «Fiat voluntas tua».

Bei J. A. Jungmann (Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Münster 1925, S. 195, Anmerkung 26) finden sich Hinweise auf die apokryphen Thomasakten, auf die monophysitische und gallische Liturgie, in denen sich das Vater unser auch an Christus selber richtet.

⁶¹ B. Fischer, Der Psalter als Christusgebetbuch, Trierer Theol. Zeitschrift 57 (1948) 321–334, S. 328–330.

⁶² Gregor d. Gr., Hom. in Ez. I, 1. 15 (PL 76, 793 B). Übrigens ist dieser herrliche Abschnitt ein deutlicher Hinweis, daß auch für Gregor der Gott der Psalmen Christus ist (... ad Jesum in fine pervenitur).

Geheiß hin den hl. Hieronymus zur Abhilfe auf den Plan rief. Wie aus der Textgeschichte der Vulgata⁶³ bekannt ist, hat sie sich nur langsam und unter heftigem Widerstreben durchsetzen können, so daß ihr erst mehrere Jahrhunderte nach des Hieronymus Tode allgemeine Anerkennung gezollt wurde. Diese Zeit des Ringens spiegelt sich auch schwach in der RB, denn neben dem Vulgata-Text finden sich noch einige Vetus Latina-Lesarten⁶⁴, so vor allem noch für das Buch der Sprüche. Für das NT meint A. Vaccari⁶⁵, daß die RB in den ihr eigenen Teilen die Vulgata, dagegen in dem mit der RM gemeinsamen Teil noch gelegentlich Vetus Latina-Text habe. Dabei ist aber bei den Schriftzitationen immer auch der unsichere Faktor der freien, gedächtnismäßigen Anführung von Texten miteinzurechnen.

Für den Psaltertext der RB weisen die Ansichten verschiedener Arbeiten auf das *Psalterium Romanum*, wozu aber mehrere Modifizierungen angebracht werden⁶⁶. Unter diesem Psalter verstehen wir den in der stadtrömischen Liturgie eingeführten, bis auf Papst Pius V. (1566–1572) in Rom allgemein und noch heute in der Basilika von St. Peter üblichen Text, wobei wir aber die Frage offen lassen, ob es der mit der ersten Psalmenrevision des Hieronymus identische oder ein vorhieronymianischer Text ist⁶⁷. In der Vulgata steht das sogenannte *Psalterium Gallicanum*. Nach P. Volks Ergebnissen⁶⁸ macht sich bei den 53 Psalmenzitationen der RB ein außerordentliches Überwiegen von Textzeugen in Übereinstimmung mit Handschriften des *Psalterium Romanum* bemerkbar. Nur an wenigen Stellen⁶⁹ weicht Benedikt davon ab und folgt

⁶³ cf. Handbücher der *Introductio generalis in S. Scripturam* oder ausführlicher S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age* (Nancy 1893).

⁶⁴ B. Linderbauer hat sie in seiner Regelausgabe (*Florilegium patristicum* 17, Bonn 1928) eigens mit einem Sternchen versehen.

⁶⁵ La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto, Bi 29 (1948), S. 339.

⁶⁶ A. Vaccari, *La Bibbia* . . . I. c., S. 338.

P. Volk, *Die Schriftzitate* . . . I. c., S. 22 (Anhang). Ders., *Das Psalterium des hl. Benedikt*, SM 48 (1930), S. 83–89.

⁶⁷ cf. D. de Bruyne, *Le problème du psautier Romain*, RBn 42 (1930) 101–126.

⁶⁸ *Das Psalterium des hl. Benedikt*, SM 48 (1930), S. 94.

⁶⁹ Ps. 14, 1. 3; 33, 14; 118, 73 und 130, 2. Bei Ps. 14, 1 und 130, 2 haben wir eine auffallende Übereinstimmung mit S, einem Stuttgarter Kodex, der aber auch nach Gallien weist.

offensichtlich Vulgata- bzw. Gallicanum-Lesarten. P. Blanchard⁷⁰ glaubt, diese Ausnahmen noch vermindern zu können, so daß er von einem «*pur psautier romain*» des hl. Benedikt spricht. Ob dies auch für Ps. 14 zutrifft, werden wir im vierten Kapitel eigens sehen.

Hier sei noch ein ganz kurzes Wort zum *Psalmentext der RM* gestattet, der nach J. Perez de Urbel⁷¹ sichere Spuren des Psalterium mozarabicum an sich tragen würde. Doch dagegen erhoben P. Blanchard, M. Alamo und vor allem B. Capelle⁷² deutlichen Einspruch. Das unrichtige Ergebnis des Spaniers beruht zum großen Teil darauf, daß er den Vulgata-Text der Psalmen (= Psalterium Gallicanum) irrtümlicherweise mit dem Psalterium Romanum gleichsetzte. Der Text der RM, wie übrigens auch der Kassiodors, gehört zum Typ des römischen Psalters, wobei allerdings auch norditalienische Varianten (Psalterium Ambrosianum) zu beachten sind, die eventuell noch Spuren ihres Einflusses hinterlassen haben.

⁷⁰ La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît, RBén 60 (1950) 25–64, S. 29.

⁷¹ La Règle du Maître, RHE 34 (1938) 707–739, S. 711–714.

⁷² P. Blanchard, La Règle . . . (nota 70), S. 26.

M. Alamo, Nouveaux éclaircissements sur le Maître et S. Benoît, RHE 38 (1942) 332–360, S. 337–339.

B. Capelle, Aux origines de la Règle de S. Benoît, RTA 11 (1939), S. 387.

II. Der vierzehnte Psalm und der Prolog der Benediktinerregel

Psalm 14 (nach hebräischer Zählung: Ps. 15)

- v. 1 Jahwe, wer darf Gast sein in deinem Zelt?
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?
- v. 2 Wer makellos wandelt und Recht tut
und die Wahrheit redet nach seinem Gewissen.
- v. 3 Seine Zunge spricht keine Verleumdungen,
Er tut seinem Freund nichts Böses
und lädt auf den Nächsten nicht Schimpf.
- v. 4 In seinen Augen gilt nichts der Verworfene,
doch schätzt er, die Jahwe fürchten.
Schwur er sich selbst zum Schaden, so ändert er's nicht.
- v. 5 Er leiht sein Geld nicht auf Zins
und nimmt kein Geschenk gegen den Unschuldigen.
Wer dies tut, wankt ewig nicht¹.

So bescheiden und einfach die fünf Verse² klingen, in dieser kurzen Tora- oder Einzugsliturgie³ steckt das aufrichtige, echt religiöse Verlangen Israels, beim Heiligtum zu verweilen und Gott nahe zu sein. Dabei zeigen sich die ideale Haltung und der innere Ernst dieses Psalms deutlich darin, daß er als Vorbedingung würdiger Gastfreundschaft bei Gott

¹ Echter-Bibel (Würzburg 1959) Bd. IV, S. 37.

² Der Psalm gliedert sich vom Inhalt her klar in drei Teile: Frage – Antwort – Verheißung. – Die zehngliedrige Antwort (v. 2–5b) ist im Pianum übersichtlicher und klarer herausgehoben: Tristichon – zwei Disticha – Tristichon. Liber Psalmorum, PIB Romae 1945², S. 20.

³ cf. H. Gunkel-J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (Göttingen 1933) 404–413, S. 408. – Auch katholischerseits hat man sich dieser fruchtbaren, gattungsgeschichtlichen Methode zugewandt, die den «Rahmen» für die einzelnen Psalmen und ihr ganzheitliches Verständnis von ihrem «Sitz im Leben» her aufzuzeigen versucht (cf. den vorzüglichen Kommentar von G. Castellino, *Libro dei Salmi, Bibbia Sacra*, Garofalo, Marietti 1955). Die Ehre, auf diesem Gebiet der Bahnbrecher gewesen zu sein, gebührt H. Gunkel, dessen Psalmen-Klassifizierung noch heute im wesentlichen gültig ist (A. Descamps, *Pour un classement littéraire des Psaumes in: Mélanges bibliques A. Robert* [Paris 1957] 187–196, S. 190).

(v. 1) so sehr die Erfüllung der *sittlichen* Forderungen des alltäglichen Lebens in den Vordergrund rückt, und somit die später von Propheten so oft getadelte Diskrepanz zwischen Kult und Moral dem Psalmen in diesem Lied noch völlig fremd ist. Trefflich hat ein zeitgenössischer Exeget⁴ den Inhalt dieses Gesanges in das auch für einen neutestamentlichen Menschen geltende Lebensprogramm zusammengefaßt: «iustus cogitatione, verbo et opere».

A. Struktur des Prologs

Unter dem Prolog der RB, einer nicht mit voller Sicherheit auf St. Benedikt zurückgehenden Bezeichnung, versteht man die Einleitung oder das Vorwort zur hl. Regel. Eine klare, durchsichtige Gliederung für diesen die RB einleitenden Abschnitt zu geben, ist bei weitem schwieriger als die Struktur der Gesamtregel aufzuweisen. Die von M. Rothenhäusler⁵ vollzogene Gliederung in sechs Gruppen:

- c. 1– 3 Die Verfassung
- c. 4– 7 Die klösterliche Tugendkunst
- c. 8–20 Der äußere Gottesdienst
- c. 21–30 Die Strafordnung
- c. 31–57 Die Verwaltung
- c. 58–66 Die Erneuerung des Verbandes

ist so ziemlich allgemein übernommen worden. Jedoch wird heute von mehreren Autoren das c. 1 als Einleitungskapitel und c. 66 als Schlußkapitel aus der entsprechenden Gruppe herausgelöst. Die letzten Kapitel (67–72) sind zweifellos ein späterer Nachtrag des hl. Benedikt, und c. 73 bildet eine Art Epilog entsprechend dem Prolog der Regel. Auf M. Rothenhäusler's Grundlage weiterbauend hat P. Buddenborg⁶ den Regelplan Benedikts noch klarer durchdacht. Seine wohl geglückte

⁴ F. Zorell, *Psalterium ex Hebraeo Latinum* (PIB Roma 1939²), S. 31.

⁵ Über Anlage und Quellen der Regel des hl. Benedikt. SM 38 (1917) 1–17, S. 9. Die Anlage der Regel des hl. Benedikt. SM 39 (1918) 167–170, S. 167.

⁶ z. B. P. Buddenborg, Der Bauplan der Benediktinerregel in: Molitor, *Vir Dei Benedictus* ... 172–188, S. 174.

Gliederung hat guten Anklang gefunden⁷. Wenn man sich auch davor hüten muß, zuviel System in die RB hineinzutragen, da Benedikt mehr psychologischen als logischen Gesetzen folgt, so dürfte doch die obige Einteilung dieser Anforderung noch durchaus gerecht werden⁸.

3. KAPITEL

Problematisches im Prolog der RB

Schon mit dem Wort Prolog⁹ wird eine wesentliche Doppelfunktion angedeutet: einerseits soll er die ganze Regel einleiten, dafür die seelische Disposition schaffen und anderseits doch auch wieder ein in sich geschlossenes Stück sein. Je nachdem, worauf der Akzent mehr gesetzt wird, ergibt sich eine verschiedene Bewertung und Beurteilung. Wollen die einen darin im Keim die ganze Regel sehen, so ist für andere der Prolog zu einer in sich stehenden Abhandlung geworden. Und damit im Zusammenhang erhebt sich gleich die entscheidende, grundlegende Frage: spricht oder schreibt der hl. Benedikt?

1. Ist der Prolog eine Abhandlung oder eine Rede, und an wen richtet sich Benedikts Wort?

Als erstem kommt E. Schmidt¹⁰ das Verdienst zu, die Frage nach der Grundidee des Prologs gestellt zu haben. Zwar sieht er im Vorwort eine Abhandlung, die nach dem Schema der drei Stufen des geistlichen Lebens¹¹ aufgebaut sein soll, was aber äußerst fraglich und unwahrscheinlich klingt. Auch Ch. Stelzers Werk «Das Leben der Vollkommenheit

⁷ R. Hanslik gibt sie in seiner Regelausgabe (CSEL 75, S. XVI) wieder und schreibt einleitend dazu: «... quam dispositionem optime enucleavit...». — Ferner B. Reetz, in seinem «Wort zur Regel» BM 37 (1961), S. 230/31.

⁸ cf. die Anlage der RB im Kommentar B. Steidle's, S. 34.

⁹ Bibliographie der Benediktinerregel cf. R. Bauerreiß, SM 58 (1940) 3–20, Prolog, S. 13.

¹⁰ Die Vorrede zur Regel des hl. Benedikt, SM 4/1 (1883) 1–23. Noch einmal die Vorrede zur Regel des hl. Benedikt, SM 24 (1903) 18–33, S. 28–31.

¹¹ Die drei Stufen setzen ein mit prol. 8, 14, 22.

nach dem Prolog der Regel des hl. Benedikt¹²» unterliegt in etwa zu sehr der Tendenz der gedanklichen Systematisierung, mag er auch den Hauptteil in glücklicher Weise von prol. 14–44 ausdehnen. Ähnlich gliedern auch A. L'Huillier¹³ und C. Vagaggini¹⁴ das Vorwort der RB.

Gegen derartige Erklärungsversuche spricht sich W. Beßler¹⁵ aus, für den der Schlüssel darin liegt, daß der Prolog eine Rede und nicht eine Abhandlung ist. Dadurch daß man an den Prolog den Maßstab einer Rede anlegt, die ja ihre Gedanken psychologisch-gefühlsmäßig ordnet und mehr auf den Willen einwirken will, kommt nach ihm Licht und Ordnung in das scheinbar düstere Chaos. Allerdings wenn nun im Prolog die klassischen Bestandteile einer Rede von exordium, narratio, confirmatio, modus procedendi und epilogus genau durchgeführt sein sollen¹⁶, wird man doch etwas zögern. Dabei kommt aber dem Autor das Verdienst zu, mit dem Hinweis auf den rednerischen Charakter des Prologs den Finger auf die wunde Stelle gelegt zu haben. Ein aufmerksames Durchlesen des Vorwortes kann diesen Eindruck nur bestätigen, und schließlich spricht ja der hl. Benedikt selber von einem sermo, indem er in prol. 3 sagt: Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur. Aber dieser sermo scheint sich nicht so sehr am klassischen Schema der Antike auszurichten, wenn auch für Benedikt selber und seine Zeit die Rhetorik noch ein wichtiges Element in der schulischen Bildung bedeutete, sondern er dürfte sich mehr an dem in Väter- und Mönchskreisen beliebten literarischen Genus des sermo exhortationis orientieren¹⁷. So lesen wir bei verschiedenen Kirchenvätern von solchen Exhortationes (z. B. martyres, ad Vir-

¹² Freiburg (1911) 1–434, S. 2.

¹³ A. L'Huillier, Die Regel des hl. Benediktus . . . , S. 29.

¹⁴ C. Vagaggini, La posizione di S. Benedetto . . . SAns 18/19 (1947), S. 67/68.

¹⁵ Der Aufbau des Prologs zur Regel des hl. Benedikt, BM 11 (1929) 29–38, S. 29/30. B. Reetz hält diesen Einteilungsversuch «für den besten», BM 35 (1959), S. 131 und 134. Für W. Beßler lag das Rhetorische nahe, da er selber Rhetorik- und Homiletiklehrer war (cf. sein Buch: «Der junge Redner», Freiburg 1921).

¹⁶ Der Aufbau . . . (nota 15), S. 33/34.

Dieselbe Ansicht vertritt Ch. Hartmann, St. Benedikts Ordnung der geistlichen Werke und Werkzeuge in: Brechter, Benedictus . . . , S. 234.

¹⁷ O. Casel, Benedikt von Nursia als Pneumatiker in: Heilige Überlieferung (Münster Westf., 1938) 96–123, S. 108–112.

Ferner B. Steidle in seinen Regelvorlesungen, Pont. Athenäum S. Anselmi (Roma) 1956/57.

gines) und auch in der monastischen Literatur sind sie nicht selten¹⁸. Daß diese Mahnreden ihr Vorbild in dem antiken *λόγος προτρεπτικός* haben, wie er in den Schulen der griechischen Philosophie als Aufforderung und Ermahnung an die Jungen, sich die entsprechende Bildung zu erwerben, heimisch war, wird damit keineswegs bestritten. Auch im Leben des hl. Augustinus (Conf. 3, 4) stoßen wir noch auf eine derartige Schrift, nämlich auf den uns nicht mehr erhaltenen «Hortensius» des Cicero, eine Ermahnung zu eifrigem Philosophiestudium.

Doch wenn auch die Grundstruktur des Prologs als eine Rede sicher steht, so erhebt sich gleich eine andere ungeklärte Frage: wer wird im Prolog angesprochen? Aus den Anfangsworten «Obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui et admonitionem pii patris libenter excipe . . . Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis» (prol. 1–3) dürfte die angeredete Person ein Neuling sein, der im Kloster um Aufnahme bittet, und den der hl. Benedikt mit Sinn und Zweck der klösterlichen Berufung vertraut macht. Einen solchen «Sitz im Leben» für das Vorwort anzunehmen, scheint durchaus vernünftig zu sein. Um so eigenartiger berührt der innerhalb des nächsten Satzes sich vollziehende Wechsel von der 2. Person Singular zur Wir-Form (prol. 4, 5). Diese Form der 1. Person Plural, die auch wir als typischen Predigtstil kennen, und die F. Renner als den «Konferenzstil» des Magisters bezeichnet hat¹⁹, geht dann durch den ganzen Prolog bis zum Schluß, außer daß sie kurz vor dem Ende plötzlich wieder mit einem Du unterbrochen wird (prol. 46 bis 49). Ebenso begegnen wir dreimal der Anrede «Fratres» (prol. 19, 24, 39), und auch vom Inhalt her paßt vieles nicht besonders gut für einen Anfänger. Es verhält sich vielmehr so, wie es C. Vagaggini formulierte²⁰: « . . . non si tratta di una meditazione sulla scelta dello stato, ma d'incoraggiare paternamente nei primi passi il discepolo che, con buona volontà, ha già concepito un proposito generale, ma vago, di seguirlo. »

¹⁸ z. B. des Athanasius' sermo Antonii ad monachos, Kassians sermo abbatis Pinufii, sermones monachorum Lerinensium und vor allem der sermo abbatis Orsiesii, dem wir noch eigens begegnen werden.

¹⁹ Textschichten und Entstehungsphasen in: Brechter, Benedictus, der Vater des Abendlandes, S. 444.

²⁰ La posizione di S. Benedetto . . . SAns 18/19 (1947), S. 68.

Dürfen wir vielleicht, wie es E. Heufelder²¹ vorschlägt, den Prolog als aus zwei Stücken zusammengesetzt denken? In seiner Vierteilung des Prologs hebt er den großen Abschnitt B (prol. 14–39) als von den übrigen Abschnitten stark verschieden hervor und sieht in dieser Betrachtung über Ps. 33 und 14 eine «Kapitelansprache» des hl. Benedikt vor seinen Mitbrüdern, die kurz die ganze monastische Aszese zusammenfaßt. «Hier spricht Benedikt nicht mehr zu dem Ankömmling, der an der Klosterpforte steht und um Aufnahme bittet, wie am Beginn des Prologs. Hier steht er inmitten seiner Brüderschar, der *fraterna acies*, sie beschwörend *ut in melius proficiant*.²²» Doch diese Hypothese, die also einen ersten Prolog an den Neueintretenden und einen zweiten, an die Mönche gerichteten, bei der spätern, endgültigen Formulierung des Regeltextes zu einem einzigen zusammengeschmolzen denkt, scheint nicht ganz zu überzeugen²³. Wenn auch zuzugeben ist, daß der uns vorliegende Prolog erst später, vermutlich im Zusammenhang mit den Nachtragskapiteln 67–73 der Regel einverleibt wurde²⁴, und daß E. Heufelder die Wichtigkeit des Abschnittes B, den ich aber erst mit prol. 44 (nicht schon mit 39) abgeschlossen glaube, richtig hervorgehoben hat, so dürfte doch die Lösung der Schwierigkeit anderswo zu suchen sein, nämlich im Zusammenhang mit der RM.

2. Die Vorrede in der Magisterregel

Es ist nun keineswegs unsere Aufgabe, *ex professo* das Abhängigkeitsverhältnis zwischen RB und RM bezüglich des Prologs zu untersuchen, ganz abgesehen davon, daß dies bereits geschehen ist, am ausführlichsten durch F. Renner²⁵ und G. Penco²⁶. Ihre Argumente scheinen – wir sprechen nur vom Prolog – die RM als Quelle für die RB zu erweisen.

²¹ Der Prolog der Regel des hl. Benediktus, SM 46 (1928) 361–370.

²² I. c., S. 366.

²³ I. Herwegen, *Sinn und Geist . . .*, (S. 54, Anmerkung 61) schreibt dazu: «Nach unserer Auffassung scheidet diese Voraussetzung (2-Teilung) aus, da sie weder eindeutig hervortritt noch auch zur Gliederung des Prologs erforderlich scheint.» – Ferner I. c., S. 20: es handle sich nicht um eine eigentliche, einmal gehaltene Rede, sondern um einen im Stil der Rede sich bewegenden Leseprolog.

²⁴ cf. R. Hanslik, *Die Benediktinerregel im Wiener Kirchenvätercorpus*, SAns 42 (1957) 159–169, S. 165.

²⁵ Die Genesis der Benediktus- und Magisterregel, SM 62 (1950), S. 119–167.

²⁶ *S. Benedicti Regula . . .*, S. 192–210.

Rein äußerlich gesehen ist die Einleitung der RM viel konstruierter und vor allem auch viel umfangreicher. Sie besteht nämlich aus einem Prolog und dem Thema, die in Migne ca. 340 Zeilen zählen, während dem Prolog der RB nur ca. 108 Zeilen entsprechen. Im einleitenden prologus (Z. 1–57, S. 136–138)²⁷ spricht Gott mittels des Magisters und weist dem Menschen²⁸ am Scheideweg²⁹ den Zugang zum Leben, der in der Wahrheit und Gerechtigkeit besteht.

Das Thema (Z. 1–314, S. 138–148), das die Lage des gefallenen und durch die Taufe begnadeten Menschen in einer großen Rede behandelt, gliedert sich wie von selbst in drei Teile. Der erste, lehrhafte Teil (Z. 1–52), der in der RB fehlt, weist den mit Adams Schuld beladenen Menschen hin auf den neuen Stammvater Jesus Christus, dessen Einladung in der Taufe an uns ergangen ist. Dieser Hinweis auf Christi Vaterschaft leitet hinüber zum zweiten Teil (Z. 53–223), zur ausführlichen Pater-noster-Homilie, die teils auf Christus, teils auf den Vater appliziert wird. Gerade dieser Abschnitt hat immer wieder als unpassende und überflüssige Abschweifung zu Kritik Anlaß gegeben. Doch nach F. Renner³⁰ hat er inhaltlich und formell die Funktion des Beweises; er liefert den Schriftbeweis zur dogmatischen Aussage, daß Christus unser aller Stammvater ist. Mit dem dritten Teil (Z. 223–314), der Paränese, Christi Ruf zu folgen, setzt auch die fast wortgetreue Parallele im Prolog der RB (prol. 5–50 ein. Zwar die nach F. Renner «wie von selbst sich ergebende Dreiteilung»³¹ der Paränese, nämlich

1. die Paraphrase zu Ps. 33 (cf. RB, prol. 5–18)
2. die Paraphrase zu Ps. 14 plus Schriftzitate (cf. RB, prol. 19–34)
3. der zitatenlose Schlußteil (cf. RB, prol. 35–45, 50)

scheint mir zu sehr von seinem Bestreben eingegeben zu sein, eine proportionell einwandfreie und harmonische Verteilung der Schriftzitate als Formelement herauszubekommen³²; denn meines Erachtens endet die

²⁷ Alle Zitationen der RM werden der édition diplomatique (H. Vanderhoven – F. Masai – P. B. Corbett, Bruxelles 1953) entnommen.

²⁸ *O homo primo tibi qui legis deinde et tibi qui me obscuras dicentem* . . . so beginnt die RM.

²⁹ Es ist das uralte Bild vom Bivium bzw. Trivium (l. c., S. 137, 17).

³⁰ Die Genesis . . . (nota 25), SM 62, (1950), S. 133–135.

³¹ l. c., S. 141.

³² l. c., S. 134–145, Schematische Übersicht über die Verteilung der Schriftzitate.

Paraphrase zu Ps. 33 erst in prol. 20, und auch der Gedanke von Ps. 14 klingt zumindest noch in prol. 35 und 39 nach.

Ohne Zweifel hat man allzu oberflächlich und abschätzig über den Magisterstil³³ geurteilt; denn mag er auch bisweilen seine Schrullen und Eigenheiten haben, eine gewisse literarische Begabung, verbunden mit einem gewissen sensus für Formgefühl, ist ihm trotzdem nicht abzusprechen. Was man einfach als simple Wiederholung abzutun glaubte, zeigt sich als bewußtes Stilmittel, welches das Motiv, das zum Zuhören auffordert, mehrfach entfaltet und entwickelt, um es nicht so sehr dem Verstand als vielmehr dem Herzen vertraut zu machen. Ebenso in der Kunst des Prosarhythmus und der Klauseln, was ja A. Lentini für die RB, auch in den Eigentexten Benedikts, nachgewiesen hat, steht der Magister mindestens ebenbürtig an der Seite des hl. Benedikt, wenn nicht gar höher³⁴.

Somit ist also die Einleitung der RM formell durchaus ein Schriftstück, das sich sehen lassen kann, und auch über ihre geistliche Lehre kommt F. Cavallera³⁵ zum Schlußurteil: In der RM «s'exprime une haute idée du service de Dieu et de ses exigences, encouragée par le rappel constant du jugement et des promesses d'une vie éternelle, où la récompense est ,magna nimis'».

3. Diente die Einleitung der Magisterregel dem hl. Benedikt als Vorlage für seinen Prolog?

Unter der Voraussetzung der RM als Quelle für den Prolog der RB lassen sich einige Rätsel, auf die wir eingangs dieses Kapitels gestoßen sind, leichter lösen. Gerade die Unklarheit darüber, wer eigentlich angesprochen wird, und der auffällige Wechsel von Du- und Wir-Form innerhalb des gleichen Satzes finden so eine gute Erklärung. Oder ist es etwa Zufall, daß ausgerechnet in prol. 4. 5, wo der Parallelpassus für beide Regeln beginnt, dieser Übergang stattfindet? Dabei kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Satzgefüge der RB inhaltlich und stilistisch etwas unvermittelt und undurchsichtig ist, vor allem wenn man

³³ I. c., S. 120–123.

³⁴ H. Vanderhoven, *Règle du Maître, statistiques et manuscrits*, Sc 3 (1949) 246 bis 254, S. 248/49.

³⁵ *La Regula Magistri: sa doctrine spirituelle*, RAM 20 (1939) 337–368, S. 360.

damit den Übergang von der Vater-unser-Homilie zur Paränese im Kontext der RM (Thema Z. 220–225, S. 145) vergleicht³⁶. Eine ganz ähnliche Naht – F. Renner spricht von literarischem Riß – zeigt sich auch in prol. 46–49, wo plötzlich wieder die Anfangssituation mit dem Du an den Neuling vorzusetzen ist. Selbst B. Steidle³⁷ bemerkt zu dieser Stelle, daß diese drei Sätze in der RB den unmittelbaren gedanklichen Zusammenhang etwas unterbrechen, mögen sie auch sachlich durchaus mit dem Gedanken des Prologanfanges der RM vom «Weg» und «Laufen» übereinstimmen. Wohl fehlen für diese³⁸, wie auch für andere Stellen, nicht Gegenargumente, die im Magister die am RB-Prolog herumkorrigierende Hand sehen. Doch wenn man die von F. Renner zusammengestellten Ungereimtheiten des Prologs überblickt³⁹ und ihre Lösung unter der Voraussetzung der RM als Quelle sieht⁴⁰, dann scheint doch das Fundament der traditionellen Ansicht – wenigstens für den Prolog – ins Wanken zu kommen, ohne daß damit eo ipso der Beweis für die Abhängigkeit der ganzen RB gegeben ist.

Übrigens den um die Ehre des hl. Benedikt Bangenden sei noch ein Hinweis auf seine Größe, gerade wie sie sich trotzdem im Prolog zeigt, und eine kurze Begründung für seine Quellenbenutzung gegeben. Zum ersten: daß der hl. Benedikt die überaus lange Vorrede des Magisters auf ein so kurzes Maß zusammenschnitt⁴¹, ist ein klares Zeugnis für eine ganz auf das Wesen der Dinge ausgerichtete Natur. Und daß ihm diese Kürzung, aufs Ganze gesehen, gut geglückt sein muß, ist am besten aus der so lange unerschütterten Position der traditionellen Ansicht ersichtlich. Vor allem aber der unbestrittene Eigentext, prol. 1–3, der sicherlich auf die

³⁶ Genauerer darüber cf. F. Renner, *Die Genesis* . . ., SM 62 (1950), S. 155. G. Pen-co, *S. B. Regula* . . ., S. 200/201.

³⁷ *Dominici schola servitii*, BM 28 (1952), S. 404.

³⁸ cf. J. Perez de Urbel, *Le Maître et S. Benoît*, RHE 34 (1938) 756–764, S. 763.

³⁹ *Die Genesis* . . ., SM 62 (1950), S. 150–153.

⁴⁰ z. B. vor allem prol. 9 mit den an eine Vision gemahnenden Ausdrücken (. . . apertis oculis nostris ad deificum lumen . . . adtonitis auribus) findet in der Vision des Magisters vom rettenden Wasserquell (RM Thema 14–30, S. 138/39) eine gute Motivation.

⁴¹ Um nur ein Beispiel zu erwähnen: es scheint doch schwer denkbar, daß der kurze Satz in prol. 4 der RB Anlaß zur langen Pater-noster-Homilie gab. Demgegenüber scheint doch das umgekehrte Verfahren einer Kürzung wahrscheinlicher.

breit ausgeführten Gedanken des Prologus der RM anspielt⁴², zeugt von Benedikts Prägnanz und Individualität, ganz abgesehen von seiner psychologischen Feinheit, die schon in den ersten Worten durch die Anrede «o fili» (RM: «o homo») dem Ganzen eine so grundverschiedene Tonfärbung und seelische Wärme verleiht. Dasselbe gilt von dem oben erwähnten Einschub am Ende (prol. 46–49)⁴³, von dem man gesagt hat⁴⁴: «C'est peut-être la plus belle page de son testament spirituel». Nicht umsonst wird gerade diese Stelle als ein für die Discretio der RB charakteristischer Passus immer wieder angeführt⁴⁵. Also, um es paradox auszudrücken, in der Abhängigkeit des Prologs der RB von der Einleitung der RM zeigt sich nur um so deutlicher die Originalität Benedikts.

Auch dafür, wie sich andererseits mit dieser Eigenständigkeit Benedikts seine so getreue, zum Teil fast sklavische Benutzung der RM in Einklang bringen läßt, scheint mir F. Renner eine durchaus befriedigende Antwort zu geben⁴⁶: «Benedikt hat deswegen so viel aus der Vorrede des RM geschöpft, weil er darin sich angesprochen und berührt wußte vom Geist und den Worten der altehrwürdigen Mönchsväter, auf welche das damalige Mönchtum in Ergriffenheit und Ehrfurcht schaute . . . Es ging ihm nicht um eine kunstvolle Abhandlung, sondern um eine kräftige admonitio im Rahmen eines sermo aus dem Geist des alten Mönchtums.» Hiezu muß man wissen, daß im Hintergrund der Einleitung zur RM Cyprians *De dominica oratione* und *De catholicae ecclesiae unitate*, Augustins *enarratio* zu Ps. 33 und vor allem die *Doctrina de institutione monachorum* des Abtes Horsiesi stehen⁴⁷. Schon bei der Beschreibung der monastisch-asketischen Haltung und der Psalmenfrömmigkeit der RB sind wir zu dieser dem hl. Benedikt besonders ehrwürdigen Welt des ägyptischen Mönchtums hingeführt worden. Die typisch dorthin verpflichtete Schrift von Horsiesi, dem zweiten Nachfolger des hl. Pachomius († ca. 380), hat der hl. Hieronymus im Jahre 404 zusammen mit der Pachomius-Regel dem

⁴² Fast jedes Wort des *Obsculta-Satzes* (prol. 1–3) kann aus dem prol. der RM belegt werden. cf. Renner, *Die Genesis* . . ., SM 62 (1950), S. 158 und 178. Ferner A. Genestout, *La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît*, RAM 21 (1940), S. 85–88.

⁴³ F. Renner, *Die Genesis* . . ., SM 62 (1950), S. 178/79.

⁴⁴ B. Capelle, *Aux origines de la Règle de S. Benoît*, RTA 11 (1939), S. 384.

⁴⁵ G. Holzherr, *Das älteste Zeugnis der Benediktinerregel?* SAns 42 (1957) 223 bis 229, S. 226, Anmerkung 15.

⁴⁶ *Die Genesis* . . ., SM 62 (1950), S. 166.

⁴⁷ cf. F. Renner, *Die Genesis* . . . I. c., S. 163–165.

Der Ps. 14 im Prolog der RB

Das Bild vom Mönch als einem Pilger zum Königszelt führt uns dazu, dieser Idee, die dem Ps. 14 entnommen ist, nachzugehen. Aber nicht nur diese fundamentale Idee des Prologs, die meines Wissens kein Kommentar so deutlich hervorhebt wie die Regelausgabe von Montserrat¹, indem sie den langen Abschnitt von prol. 14–39 einfach mit «El tabernáculo» überschreibt, rechtfertigt es, die Rolle von Ps. 14 im Prolog etwas genauer zu betrachten, sondern auch die für die RB eigenartige Erscheinung, daß uns sonst nirgends ein so langes Psalmenzitat begegnet, ja – wie ich gleich darzulegen hoffe – daß absichtlich der *ganze* Psalm in den Prolog hineinverarbeitet wurde.

1. Der «ganze» Ps. 14 ist im Prolog verarbeitet

Wer flüchtig in einem Schriftstellenindex zur RB die obige Behauptung überprüfen möchte, wird vermutlich umsonst nach dem umfangreichen Abschlußvers 5 des Psalms suchen und auch dem 4. Vers nicht ganz wörtlich begegnen. Doch dürfte es nicht schwer sein nachzuweisen, wie sich der ganze Psalm aus den Worten des Prologs herauslesen läßt.

Die eigentliche Zitation des Psalms beginnt mit der Frage: «Herr, wer darf in deinem Zelte wohnen und auf deinem heiligen Berg ruhen?» in prol. 23, und die Antwort darauf gibt in ebenso wörtlicher Zitation v. 2, 3 (prol. 25–27).

Um v. 4 zu entdecken, müssen wir schon etwas genauer zuschauen; doch auch er ist mit Bestimmtheit in der folgenden umschreibenden Paraphrase enthalten. Der Text: Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum² . . . (prol. 28) ist nur die aktive Formulierung des Vulgatatextes: «Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus». Auf v. 4b «timentes autem Dominum glorificat» macht uns von selbst wieder prol. 29, 30

¹ Montserrater Regelausgabe: San Benito, su Vida y su Regla . . ., S. 283.

² Ebenfalls bei Kassiodor werden wir diesem aktiven *deduxit* begegnen (CChL 97, S. 134, 102).

aufmerksam mit seinem Text: Qui timentes Dominum . . . operantem in se Dominum magnificent, wobei jedoch die Lesart magnificent³ auch eine Sinnänderung und den weitem Einschub von prol. 31, 32 mitbedingt.

Allerdings die ersten drei Stichen v. 5 «Qui iurat proximo suo et non decipit, qui pecuniam suam non dedit ad usuram, et munera super innocentem non accepit» hat der hl. Benedikt nicht in den Prolog übernommen, während sie sich vollständig im Thema der RM finden (Z. 281, S. 147). Was für Gründe Benedikt dazu bewogen haben, diese drei Verse zu übergehen, ist nicht so leicht einzusehen. Einige Kommentare haben zwar hingewiesen auf die Psalmenerklärung Augustins, der ausdrücklich diese drei Zeilen an die incipientes – zu unterscheiden von den perfecti – gerichtet sein läßt, und daß sie deswegen der hl. Benedikt weggelassen habe⁴. Doch nachdem er selber am Schluß (c. 73, 8) seine Regel als hanc minimam inchoationis regulam bezeichnet, dürfte die obige Vermutung nicht gar so stichhaltig sein. Könnte dieser Abschnitt nicht rein zufällig ausgefallen sein, da ja bei dieser inhaltlich unbedeutenden Auslassung schwerlich eine bestimmte Absicht vorgelegen sein dürfte? Jedenfalls tut dies meiner Behauptung, daß der ganze Psalm aufgenommen sei, keinen Eintrag; denn was man leicht übersehen könnte und bisher wohl niemand beachtet hat, *die Konklusion des Psalms* ist wieder vorhanden, und zwar in einer noch eindrucksvolleren Form.

In prol. 33, 34 lesen wir: Unde et Dominus in Evangelio ait: Qui audit verba mea haec et facit ea, similabo eum viro sapienti qui aedificavit domum suam super petram; venerunt flumina, flaverunt venti, et impegerunt in domum illam, et non cecidit, quia fundata erat super petram. Sicher ist es nicht verwegen, aus diesem Bild, das wir am Schluß der Bergpredigt aus Jesu Mund vernehmen, das «Qui facit haec non movebitur in aeternum» des Psalms herauszuhören⁵. Es ist dies eine tiefe Verchristlichung des alttestamentlichen Gesanges. Gerade daß trotz der fehlenden Stichen von v. 5 der Schluß des Psalms wieder aufscheint, und zwar nur noch kräftiger, stützt die aufgestellte Behauptung, daß der ganze Psalm in seinem Sinngehalt im Prolog verwertet ist.

³ cf. S. 57/58, 63.

⁴ z. B. A. L'Huillier, Die Regel des hl. Benediktus . . ., S. 44, Anmerkung 4. – P. Delatte, Commentaire sur la Règle de S. Benoît, S. 18.

⁵ cf. oben die kursiven Worte.

Somit ergibt sich, daß der Ps. 14 zumindest prol. 23–34 umfaßt. Doch nach vorne und hinten ist diese Abgrenzung weiter zu stecken:

1. Daß mit prol. 21 ein neuer Abschnitt beginnt, der auch in einigen alten Handschriften mit einem roten Anfangsbuchstaben kenntlich gemacht ist⁶, läßt sich leicht feststellen. Es geht um den Weg ins Königszelt, *ut mereamur eum qui nos vocavit in regnum suum videre* (prol. 21). Dieser Anruf erklingt aber bereits im energischen Exurgamus von prol. 8 und vor allem in der Paraphrase zu Ps. 33, 12–16 (prol. 12–18). Diese gütige Einladung (*Venite filii*: prol. 12) auf den Weg des Lebens (*ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus viam vitae*: prol. 20) deckt sich durchaus mit der *via ipsius tabernaculi* (prol. 24), wobei auch die Pflichten des Pilgernden sich ganz und gar entsprechen (cf. prol. 17 und 25)⁷.

2. Aber auch rückwärts läßt sich der weitere Gedankengang im Anschluß an Ps. 14 leicht aufweisen. In prol. 39⁸ geht es darum, den Pflichten eines Zeltbewohners nachzukommen, auf die eigentlich das ganze klösterliche Leben und vor allem der Gehorsam (prol. 40) ausgerichtet sein muß. Schön schreibt dazu Bernardus I., Abt von Monte Cassino⁹: «*Ergo preparanda sunt corda et corpora nostra sancte preceptorum obedientie militanda, ac si diceret: ergo ut simus habitatores tabernaculi; et heredes regni, pre aliis omnibus sunt preparanda corda . . . per bonam voluntatem, et corpora per sanctam exercitationem*». In der weitem kurzen Zusammenfassung (prol. 39–44) der vorher dargelegten Hauptgedanken geht es vor allem wieder um den Weg des Lebens, der als eine Frucht der göttlichen Gnade und des menschlichen Bemühens geschildert wird. Und wenn es zulässig wäre, an der Lesart des *textus receptus* der RB festzuhalten, so wäre im abschließenden Satz noch deutlicher, als es bereits durch das *currendum et agendum* (prol. 44) geschieht, eigens die *lucis via*¹⁰ nochmals hervorgehoben.

⁶ I. Herwegen, *Sinn und Geist* . . ., S. 49.

⁷ Wie sehr das Bild vom Weg und Marsch die RB und besonders den Prolog durchdringt, cf. das im 6. Kapitel zum «Weg»-Thema zu Sagende.

⁸ *Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, audivimus habitandi praeceptum* . . .

⁹ Bernardi I. Abbatis Casinensis. In *Regulam S. Benedicti Expositio* (hg. von A. M. Caplet, Monte Cassino 1894), S. 35/36.

¹⁰ cf. Anmerkung ¹² in PL 103. 726 D: . . . *Quae quidem lectio (lucis viam) optima et priori (lucis vitam) praeferenda. Quia cum lux hoc loco vitam significet, ineptum esset dicere, lucis vitam, id est, vitae vitam* . . . Jedoch nach dem Zeugnis der Hand-

Die Gedankenfülle im Zusammenhang mit Ps. 14 nimmt also im Prolog der RB einen relativ breiten Raum ein (von prol. 14 bzw. 21–44). Und die Wichtigkeit dieses Psalms würde noch klarer hervortreten, wenn tatsächlich der Prolog in einer ersten Redaktion mit prol. 39 seinen Abschluß gefunden hätte. Auf Grund der handschriftlichen Überlieferung des Codex Oxoniensis, Veronensis, Sangallensis (nicht der berühmte Codex A, sondern Sang. Nr. 916) und anderer Manuskripte¹¹, die mit dem etwas abrupten: *sed si compleamus habitatoris officium* (prol. 39) abbrechen, und das dann später mit: *erimus heredes regni coelorum* vervollständigt wurde, glaubte man, die Hypothese einer Doppelredaktion des Prologs begründen zu können¹². Jedoch ist man heute wieder davon abgekommen und erklärt das Fehlen des unumgänglich notwendigen Schlußteiles (prol. 40–50)¹³ mit dem zufälligen Verlust des letzten Blattes in jenem Exemplar, auf dem die Nachschrift der eben erwähnten Codices basierte.

Fast wäre man versucht, nicht nur vom Inhalt her, sondern auch formell diesem Abschnitt mit der Grundidee von Ps. 14 im Ganzen des Prologs den zentralen Platz zuzuerkennen, und rein von der RB aus gesehen, ließe sich dies durchaus rechtfertigen. Doch die Abhängigkeit des Prologs von der RM vorausgesetzt, wird natürlich in dieser umfangmäßig weit größeren Abhandlung dem 14. Psalm unter formellem Gesichtspunkt eine geringere Stellung zuteil. Dies kann aber seine Bedeutung innerhalb der Paränese der RM, die praktisch dem Prolog in der RB entspricht, trotzdem nicht herabsetzen. «Come ben si vede», schreibt Kardinal I. Schuster¹⁴, «la vita monastica, sotto la penna di San Benedetto, diviene come un'ascensione al monte del Signore, parallela alla scala mistica contemplata da Giacobbe . . .» (cf. RB, c. 7, 6).

schriften ist wohl *lucis vita* zu lesen. Nach Hansliks Apparat (CSEL 75, prol. 43, S. 8) steht *lucis via* nur in zwei britischen Textus-receptus-Handschriften, nämlich im Codex g von Cambridge (11. Jahrhundert) und im Codex i des 10. Jahrhunderts.

¹¹ cf. B. Linderbauer, S. B. Regula monachorum, S. 139/40 – Hanslik, CSEL 75, S. 7 (Apparat zu prol. 39).

¹² Zu diesem Doppelschluß cf. G. Penco, S. B. Regula . . ., S. 208–210.

¹³ J. Chapman, Le texte de la Règle de S. Benoît, RBén 15 (1898) 503–512, S. 506/07.

¹⁴ La «Regula Monasterium» (Torino 1942), S. 23.

2. Der Text des Ps. 14 im Prolog

Hier kann es sich nur darum handeln, auf einige Eigenheiten, die uns im Psalmtext der RB begegnen, hinzuweisen, ohne daraus große Schlüsse zu ziehen, denn dazu bilden die 5 kleinen Verse eine zu geringe Ausgangsbasis, und außerdem fehlt es in den Regelhandschriften nicht an verschiedenen Abweichungen in der Tradierung des Bibeltextes, so daß zunächst darin volle Klarheit geschaffen werden müßte. Wie schon im Abschnitt über den Psalmtext der RB im zweiten Kapitel erwähnt wurde, benützt der hl. Benedikt nicht den Vulgata-Text, sondern das Psalterium Romanum, jedoch auch dies nicht in seiner reinen Form.

So lesen wir für unsern Psalm in *v. 1* (prol. 23) mit einigen Manuskripten *habitavit*, was sich auch in den Psalterkodices von Stuttgart und Karlsruhe findet. Doch dürfte das Original der RB (auch in RM finden sich beide Lesarten) das üblichere *habitabit* gehabt haben. Ebenso verliert das *requiescit*, das gegenüber dem *requiescet* sämtlicher Psalterium Romanum-Lesarten an sich der Aufmerksamkeit würdig wäre, zum Teil seine Beweiskraft, da sich einige, wenn auch unbedeutendere Regelhandschriften ihrerseits mit *requiescet* finden. Außerdem konnte diese Vertauschung von *i* und *e* durch Aussprache- oder Abschreibefehler leicht zustande kommen.

Auch in den folgenden Versen zeigen sich mehrere kleine Abweichungen, worüber ausführlich und übersichtlich P. Volk¹⁵ in seiner textvergleichenden Studie der RB mit den verschiedenen Psalterien und Vätertexten berichtet. In *v. 3* (prol. 27) ist der Singular in *adversus proximum suum* eine deutliche Lesart des Psalterium Romanum, während die Vulgata den Plural hat. Ebenso liest die gleiche Übersetzung an Stelle von *cupit* dies *videre bonos* (prol. 15): *diligit . . .*

Die auffälligste Lesart des Ps. 14 ist in *v. 4* mit dem *magnificant* in prol. 29 (ebenso in der RM, Thema Z. 276, S. 147) gegeben anstatt des im Psalterium Romanum üblichen Singular (das Psalterium Gallicanum

¹⁵ Für alle diese textlichen Fragen cf. P. Volk's Untersuchungen:

Das Psalterium des hl. Benedikt, SM 48 (1930), S. 90.

Ders., Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti in: Texte und Arbeiten I (Beuron 1930), Heft 15–18 im Anhang, S. 1–34, vor allem die Tabelle auf S. 23. – R. Hansliks textkritischer Apparat CSEL 75, prol. 22–35.

F. Vandenbroucke, S. Benoît, le Maître et Cassiodore RTA 16 (1949), S. 211.

wie auch das Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos übersetzen es mit *glorificat*). Aus dem Apparat von R. Weber¹⁶ zum Psalterium Romanum ist ersichtlich, daß sich dieses *magnificant* ebenfalls im Psalterium Sangermanense findet, ferner liest man es noch im Codex Augiensis Nr. 38 in Karlsruhe und im Stuttgarter Psalterium, was am ehesten durch galilischen Einfluß erklärt werden kann¹⁷. Im Psalmenkommentar Kassiodors werden wir nochmals diesem *magnificant* begegnen, und der nächste Abschnitt wird uns zeigen, wie diese Lesart eine vom Psalm verschiedene Deutung verursacht.

Was den Text des Ps. 14 in der RM anbelangt, ist als erstes zu beachten, daß man auf diesem Gebiet nicht mehr mit dem Migne-Text (PL 88, 943 ss) arbeiten darf. War man bisher überrascht, daß der Magister das so wichtige «*Qui operatur iustitiam*» in v. 2 ausgelassen haben soll, während er ja sonst minutiös den ganzen Psalm, auch die drei in der RB fehlenden Stichen des v. 5 anführt, so ersieht man nun aus der diplomatischen Ausgabe (Thema Z. 265, S. 146), daß diese Auslassung nur auf eine ungenaue Textwiedergabe in Migne zurückgeht. Auf einige inhaltlich wichtigere Stellen, die sich von der RB unterscheiden, werden wir bei der nun gleich folgenden Deutung des Psalmes im Lichte des Prologs aufmerksam machen.

3. Die Deutung von Ps. 14 im Zusammenhang des Prologs

Wie uns die Bemerkungen über die Psalmenfrömmigkeit Benedikts bereits gezeigt haben, und vor allem die Väterexegese zu Ps. 14 noch deutlicher darlegen wird, gehen durch all die Jahrhunderte hindurch verschiedene Versuche und Wege eines christlichen Psalmenverständnisses. Auch für Ps. 14 spiegelt sich dieses Bemühen in den dafür verwendeten christ-

¹⁶ Le psautier Romain et les autres anciens psautiers latins. Collect. Bibl. Lat. Bd. X (Vaticano 1953), S. 25.

A. Allgeier, Die altlateinischen Psalterien (Freiburg 1928), S. 64.

¹⁷ A. Vaccari sagt vom Psalterium Sangermanense, daß es «un tipo di testo corrente in Francia nei secoli V.–VI.» sei (Scritti di Erudizione e di Filologia, Roma 1952, Bd. I., S. 207).

Übrigens liest auch die RM (Thema 285.287, S. 147) *non movebitur* zusammen mit dem Psalterium Sangermanense und Gallicanum, während im Romanum *non com-movebitur* steht.

lichen Psalmentiteln. Die einen hören darin die «Vox Christi, quam dicit fidelibus. Interpellat Patrem¹⁸» oder sie heben mehr den moralischen Aspekt hervor, in dem der Psalm «de exemplo et magisterio Christi et de apostolis et de sanctis, qui illius sequuntur exemplum¹⁹ handelt; andere vernehmen in diesem Psalm die «Vox prophetae ad Christum de profec-tione fidelium²⁰» oder der Psalm selber wird ihnen zum Symbol Christi, indem er «ostendit quod ipse (= Christus) sit mons, in quo animae iustorum requiescant²¹.» Diesen und ähnlichen Auffassungen werden wir später im patristischen Kapitel begegnen, denn diese Titel sind ja meistens der tragenden Idee eines Psalmenkommentars entnommen. Um nun aber die Deutung in der RB aufzuspüren, wird zunächst als sicherster Weg der Text und Kontext des Prologs selber befragt werden müssen.

Daß sich auch der hl. Benedikt hier irgendwo einordnen läßt, ist bei der ausgeprägten Christozentrik seiner ganzen Regel zum voraus zu erwarten. Und wirklich, unser Psalm stellt ein Zwiegespräch dar, das Christus mit dem Mönch führt. Nachdem ja dieser bereits der Einladung Christi, der seinen Arbeiter sucht (prol. 14 ss)²², mit einem großmütigen «ego» (prol. 16) geantwortet hat, zeigt ihm nun der Herr in seiner Vaterliebe den Weg des Lebens (prol. 20), der im Evangelium aufgewiesen ist. Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, *per ducatum Evangelii* pergamus itinera eius, ut mereamur eum qui nos vocavit in regnum suum videre. In cuius regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur minime pervenitur (prol. 21.22). Mit diesem herrlichen Satz sind wir bereits bis zum eigentlichen Psalmtext (in cuius regni tabernaculo si volumus habitare) vorgestoßen. Ist uns der Mönch bereits als miles Christi (prol. 3) und als der operarius (prol. 14) vorgestellt worden, so wird er nun zum Pilger und Wanderer auf dem Weg zum Leben. Das Bild vom Umgürten der Lenden ist ein deutlicher Hinweis auf Eph. 6, 14, wo der hl. Paulus die ganze Waffene-rüstung eines Kämpfers Christi beschreibt. Jedoch bleibt die RB bei dem

¹⁸ P. Salmon, Les «tituli Psalmorum» des manuscrits latins . . . Série I, S. 57.

¹⁹ Série II. I. c., S. 82.

²⁰ Série III. I. c., S. 101.

²¹ Série V. I. c., S. 139.

²² Dieses quaerens Dominus (Mt. 20, 1 ss) wird von der Tradition auf Christus ge-deutet. cf. B. Steidle, Abba Vater! BM 16 (1934) 89–101, S. 99, Anmerkung 7.

im AT schon bekannten Bild der Wegbereitschaft²³ anlässlich des Paschamahles und des Auszuges aus Ägypten stehen (Ex. 12, 11).

Beachtung verdient auch die chiastische Anordnung dieses Abschnittes, in dem sich das *ut mereamur . . . videre* und in *cuius regni tabernaculo si volumus habitare* entsprechen, und ebenso das *Succinctis . . . pergamus itinera* dem *nisi illuc bonis actibus curritur*. Gerade aus diesem Parallelismus wird nur um so deutlicher, was die RB unter dem Zelt und hl. Berg versteht. Wie bei fast allen Kirchenvätern geht es um das himmlische Jerusalem, ja um Christus selber. Wenn es schon das Ziel eines jeden Christenmenschen ist, bei Gott zu sein und Ihn zu schauen²⁴, um wieviel mehr muß dann das Verlangen des Mönches dahin ausgerichtet sein! Und diesem Wunsch nach der Gottesschau werden nun die Pflichten gegenübergestellt, über die uns Christus selber durch den Propheten belehrt. Doch wichtig ist hiebei, daß diese Belehrung Christi nicht nur in Worten geschieht, sondern, wie es der Text sagt: *Post hanc interrogationem, fratres, audiamus Dominum respondentem et ostendentem nobis viam ipsius*²⁵ tabernaculi (prol. 24). Dieses Aufweisen der erfüllten Bedingungen ist vor allem für Arnobius und Kassiodor²⁶ wichtig, die in der zehngliedrigen Antwort des Ps. 14 den vom Heiland in seinem irdischen Leben am vollkommensten erfüllten Dekalog sehen. Erst in diesem Lichte dürfte das *per ducatum Evangelii* (prol. 21) seine letzte Erklärung finden; es ist ein Treten in die Fußstapfen des Herrn, die er uns selber vorgezeichnet hat.

Allerdings für die ersten fünf Stufen dieses Tugendweges der *imitatio Christi* ist aus dem Text der hl. Regel sehr wenig zu entnehmen, da sie einfach Ps. 14, 2. 3 (prol. 26. 27) zitiert. Nur mit dem fünfmal

²³ Mehrere bedeutende Handschriften lesen an Stelle von *per ducatum Evangelii* das aus Eph. 6, 15 ergänzte *Et calceatis in praeparatione Evangelii pacis pedibus, pergamus . . .* (R. Hanslik, CSEL 75, S. 4/5, Apparat zu prol. 21).

²⁴ cf. S. Thomas Aquin., S. Th. II/II 188, 2, 2: . . . «*monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam*».

²⁵ Zu diesem *ipsius* cf. die Erklärung B. Linderbauer's in S. B. *Regula monachorum*, S. 132/33. Gerade für die Pronomina sind im Verlauf der Sprachentwicklung durch die vielfache Abnützung derselben im täglichen Gebrauch große Veränderungen eingetreten: *ipse* → *idem* → *hic* oder *ille* → *is*. Endlich ist die Entwertung soweit gekommen, daß es, wie in unserem Fall, gar nicht mehr von dem bestimmten Artikel unterschieden werden kann.

²⁶ cf. im 5. Kapitel, Väterexegese . . ., S. 91.

wiederholten *qui* kennzeichnet sie deutlich die einzelnen Stufen, wobei sie das *ingredi sine macula et operari iustitiam* als eine Einheit zusammennimmt²⁷. Inhaltlich dürfte sich dies ungefähr mit dem vorher (prol. 17) zitierten Abschnitt des Ps. 33, 14. 15 decken²⁸, wofür sicher Augustinus' *enarratio* zu diesem Psalm²⁹ als eigentliche Quelle diene.

Mit prol. 28 ss (Ps. 14, 4) setzt nun die freiere, paraphrasierende Verwendung des Psalmtextes ein, die von Benedikts Deutung mehr verrät. An dieser und nur an dieser Stelle sieht B. Fischer³⁰ ein Zugeständnis des hl. Benedikt an den allegorischen Zeitgeschmack durch die Aufnahme eines berühmten Bildwortes alexandrinischer Prägung. Zum Zelt und Berg des Herrn ist nur der zugelassen, *qui malignum diabolum deduxit ad nihilum, et qui parvulos cogitatus*³¹ *eius tenuit et adlisisit ad Christum* (prol. 28; cf. auch c. 4, 50). Zweifellos ist hier die allegorische Exegese von Ps. 136, 9 mit der grausamen, aus dem damaligen Kriegsbrauch zu erklärenden Verwünschung Babels «*Beatus qui tenebit et allidet parvulos tuos ad petram*» eingeflossen. Dem für christliches Empfinden schwer verdaulichen Fluch ist mit der allegorischen Umdeutung auf die geistige Ebene jede Spitze abgebrochen, denn die *parvuli* i. e. *cogitatus maligni* müssen gleich zu Beginn an Christus, dem Felsen, zerschellt werden. Diese Deutung, die durch die ganze lateinische Väterexegese bis zu Kassiodor geht, gründet im Schrifttum des Origenes³². Den Weg in die abendländischen Mönchsregeln dürfte sie nach B. Fischer über Kassian oder über ein *rhema* der sketischen Wüste gefunden haben, was bei der mächtigen Eindringlichkeit dieses Bildes leicht denkbar ist. Auch A. Cal-

²⁷ cf. Basilius und Theodor . . . l. c., S. 76.

²⁸ M. F. Perez (*Commentaria in Regulam Beatissimi Patris Benedicti*, Lyon 1625, S. 46) schreibt: «*ingredi sine macula, cuius adaequatus sensus est, longe fieri ab omni malo, et facere bonum . . .*»

²⁹ *Sermo II* (CChL 38 [1956], S. 288, 9, 13): Deutlich verrät dies die in prol. 18 von Augustinus inspirierte Verbindung von Ps. 33 mit Is. 58, 9 (65, 24).

³⁰ Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. B., S. 26/27.

³¹ So R. Hanslik, CSEL 75 prol. 28. — C. Butler, (*S. B. Regula monasteriorum*, prol. 28) liest grammatikalisch richtiger *cogitatus*. Jedoch die Endung -os besagt noch nicht, daß der hl. Benedikt das Wort nach der 2. Deklination flektierte. Vielleicht ist dies rein phonetisch oder sonst aus dem Einfluß der Vulgärsprache zu erklären. cf. B. Linderbauer, *S. B. Regula monachorum*, S. 135/36.

³² C. Butler, *S. B. Regula monasteriorum* im Apparat, S. 4/5. Ergänzungen dazu in B. Fischer, *Psalmenfrömmigkeit der RB . . .*, l. c., S. 33, Anmerkung 24.

met schreibt noch in seinem Regelkommentar³³: «Fervido Religioso sancta haec crudelitas contra se ipsum imitanda est . . . adinstar victoris . . . : ita oportet etiam monachum vitiis suis serio bellum inferre, totis viribus se contra omnia, quae perfectioni suae opponuntur armare . . . » Es gilt also, tatkräftig den Kampf gegen den Teufel aufzunehmen, denn dieser ist eindeutig mit dem malignus gemeint³⁴, und dessen Macht wird nur am noch härteren Felsen gebrochen, der in Anlehnung an 1. Kor. 10, 4 einfachhin mit Christus identifiziert wird, und von dem in der RM (Thema, Z. 273, S. 147) ausdrücklich die Rede ist: . . . ad Christum Petram³⁵. Diese realistische Schau beider Regeln, die um die Rolle des Teufels in der Menschheitsgeschichte weiß, entspricht durchaus der biblischen Auffassung, die ja erst in dem in der Apokalypse gezeichneten Duell zwischen dem Herrn und den gefallenen Engeln ihren endgültigen, siegreichen Abschluß findet. So weicht denn in diesem Halbvers Benedikt deutlich vom ursprünglichen Sinn des Psalmtextes ab, der darin das Verhalten des Gerechten gegenüber dem gottlosen Menschen ausdrückte. Gleichwohl steht er aber mit seiner Auslegung vom Teufel auf der Linie vieler Väterkommentare, wenn er auch darin als handelndes Subjekt nicht Christus selber, sondern den Mönch voraussetzt.

Auch für den zweiten Halbvers des Ps. 14, 4 «timentes autem Dominum glorificat», der das Verhalten des rechtschaffenen Wandelnden gegenüber den Gottesfürchtigen zum Ausdruck bringt, weicht die RB im relativ langen Abschnitt (prol. 29–32) ziemlich vom Wortsinn des Psalms ab; steht aber in enger Verbindung mit der vorausgehenden Deutung. Denn die Gefahr, daß der im Kampf gegen den Teufel als Sieger her-

³³ *Commentarius litteralis, historico-moralis in Regulam S. P. Benedicti* (Lincii 1750, 2 Bde.) Bd. I, S. 6/7.

³⁴ E. Wölfflin hat das *diabolum* im Doppelausdruck *malignum diabolum* (prol. 28) in Anlehnung an den Bibeltext als Glosse angesehen. Doch alle Manuskripte bezeugen das *diabolum*, und interessanterweise finden sich beide Worte auch in Kassiodors Psalmenerklärung zu Ps. 14, 4 (CChL 97 [1958] S. 134, 4. 101). B. Linderbauer, S. B. Regula . . ., S. 134/135.

³⁵ Während A. Genestout (La RM et la RB in RAM 21 [1940], S. 59) ein Argument für das literarisch normalere Vorgehen des Magisters darin sieht, daß Benedikt wohl die Glosse hat, nicht aber das Wort, das ihn dazu suggerierte, spricht dagegen A. Lambert (Autour de la RM in: Rev. Mabillon 32 [1942], S. 66–68) von einem «renversement des valeurs» bei Genestout und will in dem vom Magister ergänzten *petram* eine überflüssige Floskel (*une superfétation*) eines pedantischen Kopisten erkennen.

vorgegangene Mönch der Versuchung unterliegen könnte, diesen Sieg seiner eigenen Anstrengung zuzuschreiben, liegt sehr nahe, und damit wäre nach der RB, in der ja die Demut als der Brennpunkt aller Aszese aufgewiesen wird (cf. c. 7), der Triumph Satans nur um so glorreicher. Dabei geht es keineswegs um eine Fälschung der Wahrheit, sondern der Mönch darf durchaus ipsa in se bona (prol. 29) sehen, weiß sie aber in wahrer Demut und Gottesfurcht als vom Herrn gewirkt (operantem in se Dominum: prol. 30) anzuerkennen. Diesen Gedankengang erleichtert der der RB vorliegende Psalmtext, der nämlich zum *magnificans* das *timentes Dominum*, das auf die Mönche appliziert wird, als Subjekt zu sich nimmt, während es im Urtext Objekt ist. Gerade dieser Abschnitt, der noch durch zwei die Gnade Gottes preisende Pauluszitate (1. Kor. 15, 10 und 2. Kor. 10, 17) erläutert wird, nimmt sich in dieser Mönchsregel, deren Haltung sonst stark vom Synergismus der östlichen und gallischen Aszeten geprägt ist, um so eindrucksvoller und bedeutsamer aus. Trotz dem optimistischen Vertrauen auf das eigene sittliche Vermögen weiß das alte Mönchtum um die letztlich doch entscheidende Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe³⁶. Wohl nirgends so deutlich wie hier treffen sich die RB und die Lehre des *Doctor gratiae*.

Mit prol. 33 setzt nach Auslassung dreier Halbverse bereits die Konklusion des Psalms ein: «*Qui facit haec non movebitur in aeternum*». Die literarische Verschiedenheit zwischen RM und RB an dieser Stelle können wir für unsern Zweck übergehen, obwohl gerade hierin B. Cappelletti³⁷, später von R. Weber³⁸ unterstützt, «la bévée révélatrice» der korrigierenden Hand des Magisters sieht, im Unterschied zur gegenteiligen Ansicht von A. Genestout³⁹ und G. Penco⁴⁰. Aber rein vom Inhalt her findet dieses: *Unde et Dominus in Evangelio ait* (prol. 33), das als Überleitung von dem geradezu augustinisch anmutenden Passus zu der ganz anders gearteten Konklusion dient, nicht leicht einen Grund, auf den es sich zurückbeziehen könnte. Mag man darüber denken, wie man

³⁶ cf. B. Steidle, *Die Regel* . . . , S. 57, Anmerkung 10.

³⁷ Un plaidoyer pour la Règle du Maître, RTA 12 (1940) 5–32, S. 10/11.

³⁸ Interpolation ou omission? A propos de la Règle de S. Benoît et celle du Maître, *Revue des Etudes Latines* 23 (1945) 119–134, S. 128/129.

³⁹ La Règle du Maître . . . , RAM 21 (1940), S. 59.

⁴⁰ G. Penco, S. B. *Regula* . . . S.205–207.

will⁴¹, auf jeden Fall geben sowohl der Magister wie auch der hl. Benedikt die Schlußworte von Ps. 14 mit dem anschaulichen Bild des festgegründeten, dem Sturme trotzenden Hauses wieder: Qui audit verba mea haec et facit ea, similabo eum viro sapienti qui aedificavit domum suam super petram; venerunt flumina, flaverunt venti, et impegerunt in domum illam, et non cecidit, quia fundata erat super petram (prol. 33. 34).

Sicher wird zunächst eine Art Stichwortkomposition, nämlich das «qui facit haec» des Psalms und das «qui audit verba mea haec et facit ea» von Mt. 7, 24 diese Verbindung hervorgerufen haben. Dabei dürfte aber vor allem der Gedanke, daß dieses Wort zugleich den Abschluß der Bergpredigt des Herrn bildet und, daß so außerdem das «facere» des Psalms weit mehr ins Licht gerückt wird, ausschlaggebend gewesen sein. Das Tun gegenüber dem bloßen Hören hervorzuheben, kennzeichnet geradezu diesen Abschnitt: sanctis monitis factis nos respondere debere (prol. 35); audivimus habitandi praeceptum, sed si compleamus habitatoris officium (prol. 39); haec omnia per hanc lucis vitam implere (prol. 43); currendum et agendum est (prol. 44). Aber der Zusammenhang mit der Bergpredigt wird de facto nicht nur durch dies ihr entnommene Schlußwort nahegelegt, sondern verrät sich auch nach sehr vielen Regelerklärern in prol. 35 in den Worten: haec complens Dominus. Es dürfte hier nochmals eine Brücke von Ps. 14, 5 zu Mt. 7, 28 geschlagen sein; das «qui facit haec» wäre mit dem «Et factum est cum consumasset Jesus verba haec» verschlungen. Diese Einleitungsworte des rhythmisch und stilistisch fein ausgefeilten Satzes⁴²: Haec complens Dominus exspectat nos cotidie his suis sanctis monitis factis nos respondere debere (prol. 35) bot von jeher den Übersetzern⁴³ nicht geringe Schwierigkeiten. B. Steidle⁴⁴

⁴¹ A. Calmet, *Commentarius* ... (nota 33) l. c., Bd. I, S. 7: ... textus ille non videtur prima fronte convenire menti S. P. Benedicti, qui mox probavit, hominem non debere gloriari bonis operibus suis ... Benedikt von Aniane (PL 103, 725 Anmerkung g): hic locus non videtur ad rem.

⁴² A. Lentini, *Il ritmo prosaico* ..., S. 75, 81.

⁴³ A. Savaton (*La Règle de S. Benoît*, Wisques 1950, S. 17, Anmerkung 1) übersetzt dieses haec complens mit «cela dit», indem er zugleich anmerkt, daß die Übersetzer zwischen achever, conclure, combler schwanken. — cf. ferner B. Linderbauer, *S. B. Regula* ..., S. 138.

⁴⁴ Die Regel ..., S. 58.

verdeutscht gut: «Nachdem der Herr so geschlossen. . .» und denkt daran, daß mit eben diesem Bild vom Hausbau der Herr seine Bergpredigt «schloß». Dasselbe meint P. Delatte mit seinem «cela dit»⁴⁵ und A. Lentinis⁴⁶ «Conclusa così la sua risposta, il Signore attende . . . »⁴⁷.

Allerdings werden wir erst jetzt wieder daran erinnert, daß letztlich der Herr selber uns im Ps. 14 seine Antwort gegeben hat⁴⁸, da dies bei der langen Paraphrase zu Ps. 14, 4 beinahe in Vergessenheit geriet, obwohl ja zu Beginn (prol. 24) der Herr als *respondens et ostendens nobis viam ipsius tabernaculi* eingeführt wurde. Aber gerade von diesem *ostendens* aus ließe sich eventuell das *haec complens Dominus* noch anders verstehen. Wie einige Väterkommentare zeigen, hat Jesus während seines irdischen Lebens am vollkommensten diesen «Dekalog» von Ps. 14 erfüllt. Das *haec* würde sich also in diesem Fall auf die im Ps. 14 aufgezählten Pflichten beziehen, die Jesus «erfüllt», und somit nicht nur in Worten, sondern noch deutlicher durch sein Tun und Verhalten im Leben selber beantwortet hätte. Auch bei dieser Deutung bliebe die Beziehung zur Bergpredigt, die schon durch das Mt.-Wort gegeben ist, durchaus aufrecht, ja, Jesu Worte vom Tun des göttlichen Willens⁴⁹ fänden in ihm selber die schönste Verwirklichung. Welche Ausblicke sich aus dieser Überhöhung des Psalms mit dem NT und ausgerechnet mit dem neuen Gesetz Christi, wie man die Bergpredigt füglich bezeichnen kann, ergeben, wird später noch zu zeigen sein.

Im Prolog der RB haben wir mit diesem Abschnitt den Schluß- und Höhepunkt erreicht, denn alles unmittelbar Folgende steht im Dienste dieser Idee, während der letzte Abschnitt (prol. 45–50) mit dem neuen

⁴⁵ *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, S. 19.

⁴⁶ *La Regola . . .*, S. 23.

⁴⁷ Dieses *exspectat* könnte eventuell auch wieder auf den gallischen Semipelagianismus hinweisen (cf. B. Steidle, *Die Regel . . .*, S. 58, Anmerkung 12). Allerdings nach C. Vagaggini (SAns 18/19 [1947], S. 75–77) läßt es sich auch einwandfrei deuten.

⁴⁸ Ebenso in prol. 39: zum *ergo interrogassemus Dominum . . .*, *audivimus . . .*

⁴⁹ «Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen» (Mt. 7, 21; ferner 7, 24). cf. die Anmerkung O. Karrer's zu Mt. 7, 23 (S. 41): Hier würde das außerbiblisch überlieferte und glaubhafte Wort Jesu seine Stelle finden: «Wenn ihr an meiner Brust liegt, aber den Willen meines Vaters im Himmel nicht tut, so werde ich euch von meiner Brust reißen» (aus dem Nazaräer-Ev.).

Bild der *dominici schola servitii*⁵⁰ das ganze aszetische Programm kurz zusammenfaßt und zugleich zur anschließenden Regel überleitet. Könnte etwa die eindringliche Betonung unseres Tuns und Befolgens der göttlichen Mahnungen im Blick auf die eigene Unzulänglichkeit verzagt machen, so führt prol. 36–38 dagegen die *patientia Dei* vor Augen, die ja nicht den Tod des Sünders will, sondern auf dessen Bekehrung ausgeht (Ez. 33, 11), und hierbei besteht kein Zweifel, daß der Verfasser dieses Prophetenwort dem *pius Dominus d. h. Christus* in den Mund legt.

Erst mit prol. 39 hat das Zwiegespräch mit Christus, das sich gedanklich um Ps. 14 dreht, seinen Abschluß gefunden. Was jetzt noch folgt (prol. 40–44), hört sich wie die bei den Vätern übliche moralische Anwendung an und macht als solche durchaus noch einen Teil des Kommentars aus. Das *Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum oboedientiae militanda* (prol. 40) und die klar sich ergebende Konsequenz für die Zeltbewohner, deren Aufgabe es ist, *habitationis officium complere*⁵¹ (prol. 39), mahnen nun zum tatkräftigen Handeln, solange es noch Zeit ist; mit einem Wort: *currendum et agendum est* (prol. 44). Aber selbst hier, wo der Akzent vor allem auf der sittlichen Leistung und menschlichen Anstrengung liegt, will die hl. Regel nochmals unser Vertrauen mit einem Blick auf Gottes Hilfe stärken: *et quod minus*⁵² *habet in nos natura possibile, rogemus Dominum ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare* (prol. 41).

Damit haben wir den Ps. 14 im Kontext des Prologs der RB gedeutet und gesehen, wie er dem pilgernden Mönch den Weg zu Gott weist und dem nach dem Himmelszelt Verlangenden in meisterhafter Paraphrase aus Christi Mund die Antwort erteilt. Diese *via vitae, tabernaculi* oder

⁵⁰ cf. B. Steidle in: BM 28 (1952), S. 401–406.

schola = *disciplina* = *militia* = klösterliches Tugendstreben. Dieses Bild ist zudem mit der *via salutis* (prol. 48) verquickt, die im Verlauf der Zeit *dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine* durchlaufen wird.

⁵¹ ... *audivimus habitandi praeceptum; sed si compleamus habitatoris officium*. Ist dieser Nachsatz etwa als Wunsch mit einem Ausrufzeichen zu verstehen? Vorzuziehen dürfte wohl jene Erklärung sein, die darin einen Nebensatz sieht in dem Sinne von «*ea condicione ut*». cf. B. Linderbauer, S. B. Regula monachorum, S. 140.

⁵² Dieses *minus* ist nicht im klassischen Sinn als weniger zu übersetzen, denn so wäre eine semipelagianische Deutung wohl schwer zu umgehen, sondern im spätern Latein bedeutet dieses *minus* einfach *non*.

cf. B. Linderbauer, S. B. Regula monachorum, S. 142.

C. Vagaggini, La posizione ... SAns 18/19 (1947), S. 77–80.

salutis folgt den Spuren des Evangeliums, wie es der Heiland gelehrt und vorgelebt hat. In ihm ist der Tugenddekalog von Ps. 14 am idealsten erfüllt worden, und des Mönchs Aufgabe ist es nun, mit Gottes Gnade diese Anordnungen zu beherzigen und vor allem auch auszuführen.

4. Bekräftigung dieser Deutung durch die ältesten Regelkommentare

Bevor wir daran gehen, in der Patrologie den Ansätzen für die obige Deutung des Ps. 14 in der RB nachzuspüren, kann ein Blick in die Regelkommentare, wenn auch nicht unbedingt notwendig, so doch nur von Vorteil sein. Gerade dadurch wird deutlich werden, ob die vorausgehend angestellte Deutung wirklich der Gedankenwelt der RB entspricht. Doch zum voraus sei gesagt, daß es sich hier nur um eine knappe Stichprobe handeln kann, denn es liegt keineswegs im Bereich dieser Arbeit, in den vielen Regelkommentaren⁵³ der Deutungsgeschichte dieses Prologabschnittes im Verlauf aller Jahrhunderte bis herauf zur Gegenwart nachzugehen. Für unsern Zweck mag es genügen, wenn wir diese Frage nur an die ältesten Regelkommentare stellen.

Als solche galten bisher die drei Kommentare des 8. und 9. Jahrhunderts, nämlich des Kassinesermönches Paul Warnefrid (aliter: Paulus Diaconus, † 799), des Abtes Smaragdus von St. Mihiel bei Verdun (um 820) und des Mönches Hildemar von Civate am Comersee (um 850). Doch die schon früher disputierte Frage der Autorschaft des Kommentars des Paulus Diaconus von Monte Cassino⁵⁴ wird durch die 1959 erschienene Studie «Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti» von W. Hafner⁵⁵ in ein ganz neues Licht gestellt. Mit guten Gründen verneint er die Autorschaft des Paulus Diaconus und nennt seinen Kommentar die «südtalienische Fassung des Hildemar» oder «Hildemars Regelkom-

⁵³ C. Butler (Benediktinisches Mönchtum, St. Ottilien 1929, S. 172–176) gibt eine gute Zusammenstellung über die im Verlauf der Jahrhunderte entstandenen Regelkommentare.

⁵⁴ Die Mauriner hielten ihn für ein Werk Hildemars, während L. Traube sich deutlich zugunsten des Paulus Warnefrid, allerdings noch in seiner lombardischen Zeit, aussprach.

⁵⁵ Ein Beitrag zur Autorenfrage karolingischer Regelkommentare (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 23, Münster Westf. 1959).

mentar in cassinesischer Überlieferung»⁵⁶, während auch die von R. Mittermüller⁵⁷ dem Hildemar zugesprochene «Expositio Regulae» bereits «eine erweiterte Fassung» des mündlich vorgetragenen Regelkommentars⁵⁸ darstellt. Dadurch aber, daß Paulus Diaconus nicht mehr in Betracht kommt, ergibt sich die für die monastische Geschichte nicht zu vernachlässigende, wichtige Tatsache, daß nun der Kommentar des Abtes Smaragdus, der bald nach 817 entstand, als die älteste Regelerklärung anzusehen ist, da ja Hildemars Kommentar und somit erst recht seine spätern Bearbeitungen für die Mitte des 9. Jahrhunderts anzusetzen sind⁵⁹.

Für unsern Zweck können wir den «sogenannten» Kommentar des Paulus Diaconus⁶⁰ außer acht lassen, da seine *expositio in prologum* wohl den ganzen Text gibt (S. 3–7), die sehr weitläufige Auslegung desselben (S. 8–27) aber nur den Prologabschnitt 1–7 umfaßt. Wir haben uns also nur mit der Regelerklärung Smaragds⁶¹ und dem Kommentar des Hildemar zu beschäftigen. Mangels einer erst noch zu schaffenden reinen Textausgabe Hildemars folgen wir hier, da es sich in unserem Fall mehr um den ideellen Gehalt handelt, der Mettener-Edition von R. Mittermüller.

Zunächst ist es vor allem das *Bild des Weges*, das in beiden Kommentaren zu diesem Abschnitt überall ausgewertet wird, und das letztlich im Herrn als «dem Weg, der Wahrheit und dem Leben» (Jo. 14, 6) zur *via regia* geleitet (PL 102, 712A). Vom *succinctis lumbis* an (prol. 21) fließt Hildemar⁶² das Bild vom Weg, das dem hl. Benedikt durch den ganzen Prolog hindurch vorgeschwebt sei, immer wieder in die Feder⁶³.

⁵⁶ l. c., S. 110/111.

cf. ferner vom selben Autor: Paulus Diakonus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula S. Benedicti, SAns 42 (1957) 347–358, S. 348/349, 358.

⁵⁷ Hildemar, *Expositio Regulae* (Metten 1880).

⁵⁸ W. Hafner, *Der Basiliuskommentar* . . . l. c., S. 111.

⁵⁹ l. c., S. 152.

⁶⁰ Pauli Warnefridi Diaconi Casinensis in Sanctam Regulam Commentarium, hg. von L. Tosti (Monte Cassino 1880).

⁶¹ abgedruckt von der Kölneredition des Jahres 1575 in Migne PL 102, 689–932.

⁶² Hildemar (ed. Mittermüller), S. 43: *si subcinctos lumbos non habuerit, impediuntur gressus eius*.

⁶³ l. c. . . non vita, sed iter vitae (S. 36); *Perseverat adhuc B. Benedictus in intentione ostendendi viam* . . . (S. 53); . . . *manifestavit viam, quae ducit ad tabernaculum sive montem Dei* (S. 55); . . . *de ipsa ostensione viae tabernaculi non solum in psalmis, verum etiam in Evangelio dicit* (S. 55/56).

An dessen Ziel steht *das Zelt des Herrn und der hl. Berg*, die in der RB mit dem Gottesreich identifiziert werden. Obwohl sich selber untreu, mag Hildemar⁶⁴ doch nicht auf die von den Vätern stammende Unterscheidung zwischen dem Zelt als Bild der pilgernden Kirche und dem Berg als dem himmlischen Jerusalem verzichten, während Smaragdus hier richtig sagt, daß der hl. Benedikt mit dem Zelt nicht die gegenwärtige Kirche, sondern die himmlische Wohnstatt und mit dem Berg Jesus Christus selbst meine (PL 102, 714C).

Dabei ist es nun der Herr selber, der uns über *die Eintrittsbedingungen* Aufschluß gibt: S. Benedictus . . . ipsum Dominum intromittit dicentem per semetipsum⁶⁵. Als erstes gilt es, vom Bösen abzulassen (*ingredi sine macula*), aber auch positiv Recht zu tun (*operari iustitiam*), quia iustitia ex operibus constat et fide, ille pleniter iustitiam operatur qui recte credens, totum se in bonis operibus exercet⁶⁶ . . . qui diligenter in omnibus Domini custodit praecepta (PL 102, 715B). Dieser negative und positive Aspekt der christlichen Aszese ist in Ps. 33, 14 (prol. 17) kurz so ausgedrückt: «Diverte a malo et fac bonum», dem «breviarium nostrae salutis», wie es P. Boherius nennt⁶⁷.

Die annihilatio diaboli (qui malignum diabolum deduxit ad nihilum: prol. 28) ist nach Smaragdus das Zeichen monastischer Vollkommenheit: Tunc vero annihilatur, quando a perfecto monacho ut inermis vincitur et respuitur (PL 102, 716C). Wie machtlos der Teufel einem fest entschlossenen Willen gegenübersteht, zeichnet köstlich der Text des hl. Caesarius von Arles⁶⁸: Alligatus est tanquam innexus canis catenis, et neminem potest mordere, nisi eum qui se ad illum ultro mortifera securitate coniunxerit . . . Latrare potest, sollicitare potest, mordere non potest,

⁶⁴ Hildemar, l. c., S. 48: . . . idem esse regnum et tabernaculum. S. 49: . . . per tabernaculum enim intelligitur praesentis peregrinatio ecclesiae . . . Per montem autem intelligitur coelestis Jerusalem. Et bene prius ecclesiam et postmodum montem dixit, quia per praesentis ecclesiae peregrinationem pervenitur ad coelestem Jerusalem.

⁶⁵ Hildemar (ed. Mittermüller) l. c., S. 38. — Ebenso Smaragdus (PL 102, 715A): beatus autem Benedictus Domini esse dixit responsionem.

⁶⁶ cf. prol. 21: observantia bonorum actuum . . .

⁶⁷ Petri Boherii in Regulam S. Benedicti commentarium (hg. von L. Allodi, Sublaci 1908), S. 17. — Boherius war ein französischer Mönch, der 1364 Bischof von Civitavecchia wurde.

⁶⁸ S. Caesarii Arelat. Sermo 121, 6 (G. Morin 1937), Bd. II, 482–486, S. 485 oder als Pseudo-Augustinus in PL 39, 1820.

nisi volentem. Non enim cogendo, sed suadendo⁶⁹ nocet; nec extorquet a nobis consensum, sed petit. Aber selbst so gibt sich der Teufel noch nicht geschlagen, sondern, wie der hl. Bernardus sagt⁷⁰: Nam si impedire non paeualet actionem, tentat intentionem, suggerens et suadens, quatenus effectum gratiae arroges tibi. Und damit sind wir beim Thema von prol. 29–32, nämlich: Et bene, postquam dixit, mala esse cavenda et bona agenda, subiunxit, cavere debere vanam gloriam⁷¹.

Auch der ganze folgende Abschnitt mit dem der Bergpredigt entnommenen Bild vom Hausbau läßt sich gedanklich leicht verstehen: das Fundament all unseres Tuns muß Christus sein, denn er ist ja der Fels, worauf Benedikt schon beim Zerschellen der schlechten Gedanken in prol. 28 zu sprechen kam (PL 102, 718AC). Ille enim aedificat supra petram, qui amore Christi bona opera agit, qui Christum in fundamento id est in intentione operis habet ... Et ille aedificat super arenam, qui in intentione humanae laudis aliquid agit boni⁷².

Das im Text der RB nicht so leicht zu deutende⁷³ *haec complens Dominus* (prol. 35) findet bereits auch in unsern zwei ältesten Kommentaren eine verschiedene Auslegung. Hildemar sieht es im Zusammenhang mit der Bergpredigt⁷⁴: Legerat B. Benedictus illa verba, quae Dominus in monte secundum Matthaeum locutus est, et cognovit, omnem perfectionem in his esse, volens ille omnem perfectionem similiter in his verbis esse ostendere ... Smaragdus folgt genau meiner früher ausgesprochenen Vermutung⁷⁵. Lesen wir, was er in prol. 35 sagt: Quod autem haec complens Dominus, ad superiora bona, quae de habitatore tabernaculi dixerat, respicit; *implevit enim Christus Dominus* superius dicta, *sermone implevit et opere*. Praedicavit *verbo*, quod implevit *et actu*. *Ipse enim in se implevit*, quod implere tabernaculi habitatorem praecepit (PL 102, 718D). Und in der weitem Erklärung werden nun die Forderungen des Ps. 14 als von Christus erfüllt im einzelnen aufgewiesen. Dabei ist es interessant festzustellen, daß er in der konkreten Deutung teilweise mit

⁶⁹ cf. prol. 28: ... aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem respuens ...

⁷⁰ S. Bernardus, sermo 54 in Cant. Cant. (PL 183, 1043A).

⁷¹ Hildemar (ed. Mittermüller) I. c., S. 53.

⁷² I. c., S. 57.

⁷³ cf. Deutung des Prologs, S. 64/65.

⁷⁴ Hildemar, I. c., S. 58.

⁷⁵ Dabei bin ich erst nachträglich auf den hier angeführten Text gestoßen, und insofern ist er eine gute Bekräftigung meiner S. 65 geäußerten Ansicht.

Kassiodor bzw. Arnobius einig geht⁷⁶, und daß er, weil ihm eben nicht der ganze Ps. 14 im Prolog aufgenommen schien, nur die vv. 2. 3 (prol. 25–27) erklärt und somit nur auf fünf Stufen kommt. Zusammengefaßt lautet seine Auslegung (PL 102, 718D–719C):

1. *ingressus sine macula*:
ohne Makel hat Christus die Welt betreten und so auf ihr gelebt, und ohne Makel hat er sie verlassen.
2. *operatus iustitiam*:
als er den stolzen und mächtigen Teufel besiegte (Tempelreinigung).
3. *loquitur veritatem in corde suo*:
«Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» Jo. 14, 6.
4. *non egit dolum*:
da er keine Sünde beging, und kein Makel in ihm war.
5. *non fecit proximo suo malum*:
im Gegenteil er hat nur Gutes getan; Christus selber erwies sich als der barmherzige Samariter⁷⁷.

Einen letzten Hinweis auf Christus sieht Smaragdus noch im Similabo eum *viro sapienti*, qui aedificavit domum suam supra petram (prol. 33): *Christus* ist nämlich dieser Weise, quia ipse est *sapientia Patris*. Super petram suam fundavit domum, quia super semetipsum fundavit Ecclesiam (PL 102, 719B). Ganz deutlich besagt also nach Smaragdus dieses haec complens Dominus: *universa superius comprehensa*, et verbis praedicando et operibus *implet* complendo (PL 102, 719C). In diesem Licht hat er auch schon das per ducatum Evangelii von prol. 21 erklärt, indem er schreibt: i. e. ducatum Christi; neque enim aliorum Christus, aliorum ducit Evangelium; sed ipsa *Domini gesta, vel sanctissima verba, vocantur Evangelia*, quae sequentes per itinera recta perducunt ad coelestia regna (PL 102, 713A). Diese durch Smaragdus unterbaute Erklärungsweise wird uns für den patrologischen Nachweis der Deutung Benedikts ein wertvoller Fingerzeig sein.

Der Herr persönlich hat uns also über den Weg zum Zelt belehrt, so daß dieses Sed si compleamus *habitoris officium* (prol. 39) gleichzusetzen ist mit Si officium, hoc est exemplum illius habititoris, sive qui nunc habitat, sive qui habitaturus est in tabernaculo, imitati fueri-

⁷⁶ Kassiodor und Arnobius, cf. S. 89–91.

⁷⁷ z. B. Basilius d. Gr. in PG 29, 258A oder Hieronymus' Psalmenhomilie in Anecd. Mareds. I, Bd. III/2, S. 29/30 und außerdem cf. PL 26, 854CD.

mus⁷⁸. Die daraus zu ziehende Konsequenz ist klar, und auch Hildemar rechnet prol. 39–44 als exhortatio, die sich aus der narratio ergibt⁷⁹, noch zum vorausgehenden Hauptteil. Es muß nun dieser Aufforderung unsere Tat entsprechen, und dem, was mit dem Ohr vernommen wurde, die Erfüllung im Werk folgen. Es handelt sich um eine *militia*, quae sine labore et sudore non potest existere⁸⁰, denn «regnum caelorum vim patitur et violenti rapiunt illud» (Mt. 11, 12); ganz abgesehen davon, daß unsere Erdenzeit kurz bemessen ist, und wir uns beeilen müssen (prol. 43. 44). Einprägsam schreibt zu dieser Stelle der Mauriner Don Martène: Certe grandis nobis restat via, a terra ad coelum magna est distantia, tantumque ad conficiendum spatium soli nobis huius dies vitae brevissimi conceduntur (PL 66, 231D). Es bleibt also nur das eine: currendum est ergo nobis, non pedibus, sed vita et moribus (PL 102, 722A), wobei auf diesem nur zu Beginn beschwerlichen Lauf sich das Herz immer mehr weitet, und man in unaussprechlicher Wonne und Liebe den Weg der Gebote Gottes läuft (prol. 49; cf. Ps. 118, 32), und sich so des Psalmisten Wort erfüllt: «Procedent de robore in robur: videbunt Deum deorum in Sion» (Ps. 83, 8).

⁷⁸ Hildemar, l. c., S. 61.

⁷⁹ l. c., S. 62.

⁸⁰ l. c., S. 63.

B. Der Prolog im Lichte der Patristik

Nachdem wir im vorausgehenden Abschnitt die Deutung des Ps. 14 aus der RB selber und aus ihren ersten Kommentaren kennengelernt haben, wollen wir nun weiter zurück nach den Wurzeln dieser Deutung graben. Bereits das erste Kapitel hat uns klar gemacht, wie sehr von der heutigen Regelforschung das Verwurzelte sein der RB in der Tradition betont wird. Somit hat auch unsere detaillierte Fragestellung, nämlich welche Rolle dem Ps. 14 in der Vätertradition zukommt, ihre volle Berechtigung. Vielleicht wird es uns dann eher verständlich, warum der hl. Benedikt dem sowohl dem Umfang als auch dem Inhalt nach sich sehr bescheiden ausnehmenden Ps. 14 im Prolog seiner Regel eine solche Vorzugsstellung zuweist.

An sich wäre es nun denkbar, das weite Sondierungsgebiet etwas einzugrenzen und diese Untersuchung bewußt nur auf jene Vaterschriften auszudehnen, von denen wir anderswoher wissen, daß sie für den hl. Benedikt direkt oder indirekt Quellen waren. Doch ein solches Vorgehen würde einer gewissen Voreingenommenheit nicht entbehren. Deshalb sei zunächst, *ganz unabhängig von der Regel Benedikts*, der Auslegung dieses Psalms seit den Anfängen der christlichen Literatur nachgegangen. Abgesehen davon, daß sich so auf einem objektiven Fundament die Einflüsse, die bis zum hl. Benedikt reichen, feststellen lassen, ist das folgende fünfte Kapitel¹ ein ganz bescheidener Beitrag zu einer Geschichte der Psalmenexegese, einer Arbeit, die zum ganzen Psalter noch niemand unternommen hat², und die gerade wegen des großen Themas erst verschiedene Studien zu den einzelnen Psalmen voraussetzt. In einem abschließenden sechsten Kapitel soll dann das patristische Ergebnis für die RB und speziell für den Prolog ausgewertet werden.

¹ Dieses Kapitel ist ein möglichst kurzer Auszug des in der Dissertation rund 80 Schreibmaschinenseiten umfassenden zweiten, patrologischen Hauptteils.

² Hiefür böte einen guten Ausgangspunkt die vortreffliche introduction générale von Abt P. Salmon in seinem Werk: *Les «tituli Psalmorum»* . . . , S. 16 (bzw. 12) bis 27 *Les commentaires patristiques*.

Psalm 14 in der Väterexegese

Den Gehalt und die Bedeutung des Ps. 14 in patrologischer Hinsicht voll zu erfassen, ist ein sehr wichtiges Anliegen dieser Studie³. Da es uns aber vor allem darum geht, eine knappe Synthese nur des *unter monastischem Gesichtspunkt* wichtigen Ertrages zu geben, soll die an sich weiter gespannte exegetisch-geschichtliche Untersuchung nur das für unsere Fragestellung Bedeutsame hervorheben, wobei die entsprechenden Vätertexte *im wesentlichen nach dem chronologischen Ordnungsprinzip* angeführt werden. Dabei können wir die ersten beiden christlichen Jahrhunderte übergehen, da deren Väter – wenn wir von der zu unserem Psalm strikten Parallele, Ps. 23, 3–6⁴ absehen – Ps. 14 überhaupt nicht erwähnen.

³ Zum tieferen Verständnis des Psalms wäre es durchaus wünschenswert, wie es in der Dissertation geschah, ein eigenes Kapitel den *zeitgenössischen Psalmenkommentaren* zu widmen; hier werden wir uns damit begnügen, gelegentlich in einer Anmerkung darauf zu verweisen. Beispielsweise das vielleicht unsern Denkkategorien nicht sehr viel besagende «*ambulare sine macula et facere iustitiam*» (Ps. 14, 2) schließt in den hebräischen Termini einen weit volleren, positiveren Sinn ein. Wenn von «Gerechtigkeit» die Rede ist, versteht die Bibel dies nicht im Sinne der aristotelischen Definition, sondern sie will damit «das Gesamttugendwerk Gottes, die sittliche Vollkommenheit in einem alles umfassenden Sinn» aussagen. Ähnliches trifft für das «*loqui veritatem*» im selben Vers zu; im Urtext bedeutet «Wahrheit» im Sinne der lateinischen *fidelitas* eher die Konformität zwischen Wort und Tat unter voluntaristischem Aspekt und wird so zu einer Norm des Handelns und nicht nur des Erkennens. cf. A. H. Van der Weijden, Die «Gerechtigkeit» in den Psalmen (Nimwegen 1952), S. 98–100, ferner S. 215–230.

⁴ Als eventuelle Belegstellen für diese Frühzeit kommen in Frage: Barnabasbrief 15, 1 F. Funk, *Patres Apostolici* (Tübingen 1901), S. 83, 20 oder BKV (Zeller 1918), S. 98.

Didascalia Apostolorum, F. Funk (Paderborn 1905), S. 54–56.

Pastor Hermae, E. Hennecke, *Ntles Apokryphen* (Tübingen 1924²), S. 335.

Justin, *Dialog mit Tryphon* 36, 3. 4, ed. Archambault (1909), Bd. I., S. 163/64.

Ferner 85, 1–6, I. c., Bd. II, S. 55–59.

1. Griechische Kirchenväter vom 3. bis 5. Jahrhundert

Bei den griechischen Vätern stoßen wir auf den Ps. 14 zuerst bei *Klemens von Alexandrien* († vor 215), der ihn kurz im Sinne der christlichen Gnosis ausdeutet⁵. Ausführlicher spricht darüber der große Meister der Exegese, *Origenes* († 253/54), mit dessen Katenentext (PG 12, 1207B–1210B) wir uns vorläufig noch begnügen müssen. In seiner allegorischen Art der Schriftdeutung wird ihm gleich im ersten Vers unseres Psalms der «heilige Berg» zur *γνώσις τοῦ χριστοῦ* zur cognitio Christi, quae est rerum quae acciderunt speculatio (PG 12, 1207/08C). In der Parallelstelle (Ps. 23, 3) ist wiederum das höchste Gut, der Logos, (PG 12, 1265C) das Ziel des wahrhaft Vollkommenen, denn der Berg, «der Fels ist Christus» (1. Kor. 10, 4), eine Stelle, die auch der hl. Benedikt in eigenartiger Verbindung mit v. 4 dieses Psalmes verwendet⁶. Ebenso auf Origenes als ersten dürfte wohl die Frage zurückgehen, die dann bei vielen spätern griechischen und lateinischen Psalmenerklärern wieder auftaucht: warum zuerst im Zelt und erst nachher auf dem hl. Berg wohnen? (PG 12, 1266C). Was Origenes unter dem Zelt versteht, lesen wir ausführlich in seinen Homilien zum Buche Exodus: Viele, kaum zu verstehende Dinge seien darüber gesagt worden, und vor allem der hl. Paulus (Hebr. 9, 2–5) habe Erhabenes zu berichten gewußt⁷. Wir finden hier ein Beispiel jener für Origenes und seine Schule typischen Kontinuität zwischen AT und NT. Wie das Bundeszelt des Ex. eine Brücke zum Hebr. schlägt, so ist auch das Gesetz (und das ganze AT überhaupt) geistig zu verstehen, wobei Christus selbst das Hauptobjekt dieses geistigen Verständnisses ist⁸.

Origenes' Einfluß läßt sich dann weiter verfolgen in dem mit *Eusebius von Cäsarea* (PG 23, 147D–154A) überschriebenen Psal-

⁵ GCS Klemens 2 (Stählin 1906), S. 486, 3 ss oder BKV², Bd. 19 (Stählin 1937), Klemens 4, S. 311.

⁶ RB prol. 28.

⁷ Rufin, Ex. 9, 2 De tabernaculo, GCS Origenes 6 (Baehrens 1920) 234–244, besonders S. 236, 2ff.

⁸ Origenes, Hom. in Gen. 6, 1 (PG 12, 195B). — cf. P. Salmon, Les «tituli Psalmorum» des manuscrits latins (Collect. Bibl. Lat. vol. 12, Roma 1959), S. 16.

menkommentar⁹ und in den Werken der drei Alexandriner *Athanasius*, *Didymus* und *Cyrill*. Zusammenfassend lassen sich bei ihnen neben der bereits bekannten Ausdeutung Sions auf den Himmel (PG 39, 1224CD) folgende zwei neue Elemente hervorheben: die besondere Betonung der Pilgerschaft (*advena et peregrinus* cf. PG 27, 99B) in fremdem Land und die Aufgliederung der Gottesforderungen in unserem Psalm auf die Zehnzahl¹⁰. Von Beidem findet sich in der spätern Psalmen-erklärung, vor allem bei den lateinischen Vätern, wieder eine Spur.

Den gleichen Gedanken begegnen wir auch bei dem berühmten *kappadozischen Dreigestirn*. Diese drei Männer, die auch als Bischöfe zum guten Teil vom Geist des Mönchtums geprägt waren, haben die hl. Schrift mehr mit den Augen des Predigers gesehen. Ihr biblischer Nachlaß erstreckt sich denn besonders auf Homilien, wobei die allegorische und die moralisch-praktische Auslegung reichlich zu Wort kommt. Zu Ps. 14 finden sich in der Migne-Ausgabe des hl. *Basilius d. Gr.* († 379) zwei Homilien, wovon aber nach den Maurinern nur die eine (PG 29, 263–279) echt sein soll, während die andere (PG 29, 249–263) eine Zeitlang¹¹ als *spuria* in den Appendix verwiesen wurde. Doch dürfte ich hierfür den Nachweis erbracht haben, daß durchaus beide Homilien echt basilianisch sind¹². Als eine kleine Eigenheit dieser Psalmenerklärung mag auffallen, daß wir bei Basilius (PG 29, 254/55), gerade im Unterschied zu Athanasius' Zehngliederung, durch Straffung und Zusammenziehung der Doppelstichen in v. 2 und 3 nur auf fünf sittliche Forderungen Gottes kommen; eine Erscheinung, die wir auch bei *Theodor von Mopsuestia* († 428) antreffen werden. Mit dem eben erwähnten Theodor haben wir bereits den Hauptvertreter der antiochenischen Exegetenschule genannt. Bei diesem scharfsinnigen Schüler Diodors von Tarsus

⁹ Dieser Kommentar ist zum Teil eine spätere Kompilation aus der Zeit der beliebten Katenen und enthält so verschiedenen Autoren zugehörige Schriftstücke (cf. J. Gribomonts Basiliusforschungen).

¹⁰ Ob es wohl Athanasius selber ist (PG 27, 99BC), der als erster bewußt die moralischen Forderungen der vv. 2–5 explicite auf zehn aufgliederte? Warum aber gibt er dann keinen Hinweis auf den Dekalog als der dahinter stehenden Veranlassung? Vielleicht trifft die Vermutung zu, daß dieser Text erst später dem hl. Athanasius unter-schoben wurde, wobei aber inzwischen die Zehnzahl und somit die Beziehung zum Dekalog bereits bekannt und nicht mehr eigens erwähnenswert war.

¹¹ cf. die erste Maurinerausgabe vom Jahre 1721; Rehabilitierung erst in der Migne-Edition vom Jahre 1857 (PG 29, 249, nota a).

¹² cf. Innsbrucker-Dissertation, S. 35–37.

(† vor 394) begegnet uns eine ganz andere Erklärung unseres Psalms. Theodors Kommentar zu Ps. 14 ist uns nur mehr in der altlateinischen Übersetzung des Bischofs Julian von Aeklanum zugänglich¹³. Die sehr knappe Erläuterung, die vollständig im alttestamentlichen Rahmen stehen bleibt, entspricht in jeder Hinsicht Theodors Grundsatz, kurz den historischen Wortsinn auszulegen¹⁴.

Während somit Theodor mit keinem Wort über die historisch alttestamentliche Situation hinausgeht, schlägt das Pendel bei *Hesychius von Jerusalem* († nach 450) wieder ganz und gar in die gegenteilige Richtung aus. Von seinen drei Psalmenerklärungen¹⁵ interessiert uns vor allem die *Incerti auctoris explanatio Psalmorum Graeca*. Unbekümmert um Wortsinn und historischen «Sitz im Leben» ist hier der ganze Psalm christologisch ausgedeutet¹⁶. Der Glaube an den im Fleisch unter uns zeltenden Gottessohn ist der entscheidende Schwerpunkt, und so wird «der heilige Berg» (v. l.) zu Golgotha und den auf ihm geschehenen Heilsereignissen¹⁷. Ganz ähnlich, wie wir es später bei Arnobius und Kassiodor sehen werden, wird nun aufgewiesen, wie Christus in seinem irdischen Leben all die Anforderungen dieses Psalms erfüllte, um so für uns Menschen Beispiel und zugleich Ansporn zu sein. Dies geschieht jedoch im Unterschied zu den beiden Genannten in Aussagen mehr allgemeinen Charakters, ohne die einzelnen Verse mit je einer bestimmten konkreten Situation im Leben des Herrn in Beziehung zu setzen. Interessant ist ferner auch die Beobachtung, daß dem Interpreten der 4. Vers des Psalms nicht in diese sonst in allen Zeilen sich findende christologische Erklärung hineinpaßt. Hier ist nun plötzlich nicht mehr von Christus die Rede, sondern im Stichus «In seinen Augen

¹³ R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste* in: ST 93 (Vaticano 1939), S. 86–90.

¹⁴ ... *summatim dictorum omnium sensus* ... *secundum historiae fidem*. l. c., S. 3.

¹⁵ 1. *De titulis psalmorum*, als Pseudo-Athanasius in PG 27, 649–1344. — 2. ein großer, ausführlicher Kommentar, wovon sich einige Fragmente in PG 93, 1179–1340 und PG 55, 711–784 finden. — 3. eine Psalmenerklärung mittlerer Größe im Vergleich zu den beiden obigen Werken, die V. Jagic im Jahre 1917 als *Incerti auctoris explanatio* in Wien herausgab.

¹⁶ V. Jagic, *Incerti auctoris* ... , S. 19/20.

¹⁷ Die Frage «Wer den Berg des Herrn besteigen darf?» (Ps. 23, 3) wird nach ihm so beantwortet: Es ist *Christus*, der sich freiwillig *auf dem Berge von Golgotha* kreuzigen ließ. l. c., S. 40.

gilt nichts der Verworfenen» taucht unvermittelt der Verräter Judas auf, wie später auch bei Arnobius und Kassiodor. Vermutlich ist es der Text selber, der ihm diese Schwierigkeit verursacht; eine Stelle, die auch in der Regel des hl. Benedikt durch eine textliche Besonderheit auffällt¹⁸. Aus der Konklusion läßt sich nochmals ganz deutlich Hesychius' Interpretationsschema ablesen, das allen Versen zugrunde lag: Ausdeutung auf Christus hin als nachzuahmendes Beispiel für die Menschen. «Qui facit haec...»: *Christus*, der als Gott allein unerschütterlich und unveränderlich (wörtlich: unbeweglich) ist, und alle, die seine Gebote halten, werden auch im Glauben nicht wanken. Sicher ist diese allzu freie Art der Exegese nicht empfehlenswert, aber sie hat doch theologisch gesehen in der Tradition der Väter ein starkes Echo gefunden.

Die ideale Lösung findet sich wohl am ehesten bei *Theodoret von Cyrus* († um 460), dem größten Exegeten des griechischen Altertums. Sein Psalmenkommentar, den er zwischen 441 und 449 verfaßt hat¹⁹, ist trotz seiner Kürze gedanklich reich und fruchtbar. In der Interpretation zu Ps. 14 (PG 80, 954C–955D) knüpft er zunächst wie Theodor als Ausgangspunkt an den Ps. 13 an und sucht dann die wesentlichen Linien für ein gottwohlgefälliges Leben (954C) hervorstreichend. In v. 1 wird zwar nicht deutlich, ob er Sion im geistigen Sinn versteht, jedoch die Parallele Ps. 23,3 verweist eindeutig auf das himmlische Sion (Hebr. 12, 22) und auf den Weg, der uns zu Gott führt (PG 80, 1030C). Und auf diesem Weg gibt er der *iustitia*²⁰ als der vollkommenen Tugend die zentrale Stellung, die sich in Gesinnung, Wort und Tat auswirken müsse (955 B). Wer dies tut, für den wird auch der Lohn dieser Tugend, das ewige Leben, nicht ausbleiben. Dies galt schon für das AT, aber Theodoret vergißt nicht, die Tür zum NT zu öffnen, indem er abschließend sagt: *Haec non minus nobis quam antiquis congruunt. Quoniam praeter antiquam legem etiam novam accepimus, et maiori gratia potiti sumus* (955CD).

Mit Theodoret sind wir auch am *Ende unserer Untersuchung für die griechische Väterzeit* angelangt. Rückblickend können wir sagen, daß

¹⁸ RB prol. 29. 30 (cf. S. 57).

¹⁹ Die vom Mauriner J. Garnier (PG 84, 211C) aufgestellte Chronologie ist zu korrigieren. cf. M. Brock in: RHE 44 (1949) 552–556, S. 554.

²⁰ Oportet... omnemque virtutem studiose consecrari. Iustitiam enim hic perfectam virtutem nominat, cuius species sedulo enumerat (PG 80, 955A).

vor allem der erste Vers, der von Sions Zelt und heiligem Berg spricht, zu einer geistigen Auslegung gerade wie geschaffen war, und so kreisen denn auch die Überlegungen meistens um diesen einen Vers, während das corpus des Psalms mit seinen Forderungen und Ansprüchen mehr rein exemplifizierend (Zehnzahl)²¹ gewertet wird. Es geht um das gerechte Verhalten Gott und dem Nächsten gegenüber auf dem Weg zum Himmel.

2. Lateinische Kirchenväter vom 4. bis 6. Jahrhundert

Auf dem von den griechischen Vätern erarbeiteten Fundament bauen die Lateiner weiter. Auch hier gehen wir wie bei den Griechen zunächst chronologisch jene abendländischen Kirchenväter durch, die einen Kommentar zum ganzen Psalter hinterlassen haben. Wichtigere Einzelstellen zu Ps. 14²² werden später im abschließenden Gesamtbild angeführt.

a) Von Hilarius bis Kassiodor

Für den «Athanasius des Abendlandes» ist der Ps. 14 ebenfalls ein Wegweiser zum Himmel²³. Das Evangelium, bzw. das Heilsmysterium Christi bietet *Hilarius* († 367) den Hauptschlüssel seiner allegorisch-typischen Psalmenexegese. Es geht nach ihm in v. 1. nicht um ein Wohnen auf dem irdischen Sionsberg, sondern um ein *cohabitare cum Deo*²⁴. Es ist ein stufenweises Aufwärtssteigen über das Wohnen in der Kirche hin zur Ruhe in *domini sublimitate*, hin zu Christus; denn so fragt Hilarius selber: *et quid sublimius Christo?* Um aber dorthin zu gelangen, faßt er die verschiedenen Forderungen des Psalms in die eine prägnante

²¹ Diese Zehnzahl und deren weitere Aufgliederung wird in der lateinischen Tradition und vor allem bei den Scholastikern großes Gefallen finden. cf. Petrus Lombardus (PL 191, 168B), Thomas von Aquin (*expositio in primam Davidis quinquagenam* . . . ed. Piana, Rom 1570, Bd. XIII, S. 14).

²² Die Auffindung derselben wurde mir wesentlich erleichtert durch die bereitwillig gestattete Benutzung der vorzüglichen Väterkartothek im Vetus-Latina-Institut in Beuron.

²³ . . . cui ad Deum iter est, CSEL 22 (Zingerle 1891) 84–96, S. 84, 21.

²⁴ l. c., S. 84, 11.

Grundbedingung zusammen: *innocentia videlicet in operibus et in confessione*²⁵, woran der Christ auf Grund seines Taufschwures für immer gebunden sei. Deutlich wirkt beim Bischof von Poitiers das alexandrinische Erbe weiter, und in seiner kühnen Auslegung, die die Beziehung Sion-Christus reichlich ausschöpft, übertrifft er an dieser Stelle sogar Origenes, von dem er sonst beeinflusst ist. Wegen später zu Behandelndem ist auch die zweimalige Anspielung auf die hl. Taufe²⁶ nicht ganz zu übersehen.

Die Beziehung, die Ps. 14 zur hl. Taufe hat, wird noch klarer beim Kirchenlehrer *Hieronymus* († 419/20) aufgezeigt. In den von G. Morin entdeckten *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*²⁷ lautet die Überschrift zu Ps. 14²⁸: *Tractatus de Ps. 14 in Quadragesima ad eos qui ad Baptisma accedunt*, und er beginnt folgendermaßen: *Oportune quattodecimus psalmus lectus est, et secundum ordinem ita evenit, ut prope modum de industria lectus esse videatur. Secundum ordinem lectus est psalmus: ex dispensatione Dei puto factum esse, ut quod vobis proderat in ordine exponendi hodie recitaretur*²⁹. In einer Anmerkung weist G. Morin darauf hin, daß Hieronymus in der letzten seiner Mk.-Homilien an die Katechumenen³⁰ seines Klosters sich entschuldigt, daß er nur wenig über das Evangelium gesagt hätte, weil er nun über den Ps. 14 predigen müsse. Somit wird also unsere Homilie gleich im Anschluß an die Mk.-Homilien gefolgt sein, deren mehrmaliges Bezugnehmen auf die hl. Taufe sie eindeutig als an die Katechumenen gerichtet erweist³¹. Daß es solchen Katechumenatsunterricht im Kloster des hl. Hieronymus gab, wissen wir auch aus dem *liber contra Joannem Hierosolymitanum* 42

²⁵ CSEL 22 (Zingerle 1891), S. 87, 5; 90, 15.

²⁶ l. c., S. 88, 16 und 94, 1.

²⁷ cf. die Texteditiones in *Anecdota Maredsolana, Série I., Tractatus sive Homiliae*: Bd. III/2 (1897) 316 S. — Neuestens abgedruckt in CChL, Bd. 78 (1958).

²⁸ *Anecd. Mareds.* I. c., Bd. III/2, S. 27–31.

Ferner in CChL 78 (1958), S. 30–34 und in PL 37, 1965–1968 als *Pseudo-Augustinus*.

²⁹ *Anecd. Mareds.* I. c., S. 27, 10.

³⁰ Diese Homilien zu Mk., die G. Morin in der venetianischen Joh. Chrysostomus-Ausgabe (1549) unter dessen Namen entdeckte, hat er als Hieronymus-Predigten identifiziert (veröffentlicht in *Anecd. Mareds.* III/2, S. 317–370; abgedruckt in CChL 78 [1958], S. 449–500).

³¹ cf. *Anecd. Mareds.* I. c., S. 366, 22; 368, 5; 370, 4.

(PL 23, 393CD) und vor allem aus der am ersten Fastensonntag gehaltenen Predigt über das Evangelium der Tempelreinigung (Mk. 11, 15–17)³². Am folgenden Montag, dem eigentlichen Beginn des Fastens, begann er nebenher durch die vierzig Tage hindurch eine Art Bibelkonferenzen an die «competentes»; es handelt sich um den verlorenen Traktat des Hieronymus *De principio catecheseos seu de vocatione Abrahae*³³. Auf Grund der abschließenden Worte zur Homilie von Ps. 14 kann man errechnen, daß sie am Mittwoch der ersten Fastenwoche gehalten wurde, denn der hl. Hieronymus sagt, noch vieles wäre zu diesem Psalm zu sagen, aber jetzt sei dafür keine Zeit mehr; doch erinnert er seine Katechumenen noch kurz an die Belehrung, die er ihnen vor drei Tagen³⁴ über die Wanderschaft Abrahams aus Chaldäa und dessen Einzug ins verheißene Land hielt. Daß somit unsere Homilie im Zusammenhang mit dem Katechumenatsunterricht behandelt wird, hat auch für die RB seine Bedeutung.

Was nun den Inhalt dieses Psalmentraktates betrifft, so zeigt sich gleich schon im ersten Vers³⁵ der echte Hieronymus, dem sofort eine textliche Besonderheit in die Augen springt. Sei es, daß er auf das hebräische *gwr* oder griechische *παροικεῖν* zurückgreift, auf jeden Fall macht er darauf aufmerksam, daß das lateinische *habitatio* eigentlich recht farblos und im Worte *παροιμία* weit mehr enthalten sei, was ihn als großen Bibelkenner sofort an Abraham als den «accola» und an das Volk Israel als den «Fremdling» in Ägypten erinnern mußte. Und ebenso das Zelt, das da und dorthin verpflanzt wird, ein Bild der Kirche in dieser Erdenzeit, verdeutlicht noch mehr dieses unser Wanderdasein, denn wir bleiben nicht hier, sondern müssen anderswohin wandern (*alio migraturi sumus*), hin zum Berg des Herrn³⁶. Allerdings, abgesehen von v. 1, ist die ganze Homilie nicht besonders durchdacht, denn wir begegnen nur verschiedenen, bereits von andern Vätern geäußerten Gedanken, aber gerade darin paßt die Erklärung des Ps. 14 durchaus in

³² cf. l. c., S. 364, 23; 365, 2–10 NB. Auch das Missale Romanum liest an diesem Tag das Evg. der Tempelreinigung, jedoch nach dem Paralleltext Mt. 4, 1–11.

³³ cf. nota 1 in Anecd. Mareds. III/2, S. 31.

³⁴ l. c., S. 31, 1.

³⁵ l. c., S. 27/28.

³⁶ l. c., S. 28, 8–13. — Ferner cf. ep. 78, 22 CSEL 55 (Hilberg 1912), S. 69.

den Rahmen der übrigen Psalmenhomilien, die G. Morin³⁷ als ziemlich flüchtige Improvisationen charakterisiert hat.

Fast etwas enttäuscht möchte man über die allzu nüchterne Erklärung unseres Psalms beim hl. *Augustinus* († 430) sein. Während sich sonst der große Lehrer von Hippo in seinen *Enarrationes* in *Psalmos* meistens in sehr hohen Gedankenflügen bewegt, die ihm aus seiner geliebten Grundidee des Psalters als der *vox totius Christi, capitis et corporis*³⁸ erfließen, ist für den Ps. 14³⁹ das Ergebnis ziemlich spärlich. Doch ist gerade für diesen Psalm zu berücksichtigen, daß er zur Gruppe der Pss. 1–32 gehört, über die der Heilige nie wirklich gepredigt hat, sondern die als Schreibtischarbeit zu Anfang seines Hirtenamtes mehr auf textliche Anmerkungen als auf eigentliche Erklärungen ausgehen⁴⁰.

Mit *Arnobius dem Jüngern* († nach 455), einer Gestalt, die Jahrhunderte lang ein Schattendasein führte, und über die auch heute noch nicht alle Rätsel gelöst sind, kommen wir zu einem Mann, der für unsere Studie als Zeitgenosse Benedikts von besonderem Interesse ist. *Biographisches* über ihn ist nicht allzuviel bekannt, oder wenigstens erst die eingehenden Arbeiten von G. Morin⁴¹ haben einiges über diese Person geklärt, der er, wie er selber sagt, am meisten Zeit gewidmet hat. Falls wir uns an sein Ergebnis halten, so haben wir es bei diesem Arnobius mit einem Afrikaner zu tun, der um die Mitte des 5. Jahrhunderts in Rom lebte, und dem wir als einem «type accompli de ce que sera le moine d'Occident, un chrétien vivant de la vie de l'Eglise et de sa liturgie sacrée⁴²» in einer monastischen Studie erst recht die gebührende Beachtung schenken müssen. Seinem *Psalmenkommentar*, den G. Morin im Unterschied zu O. Bardenhewer⁴³, der dafür ungefähr das Jahr 450 angibt, schon vor 423 ansetzen möchte⁴⁴, gibt Erasmus in seinem Wid-

³⁷ *Etudes, Textes, Découvertes* (Anecd. Mareds., Série II, 1913), Bd. I, S. 290.

³⁸ cf., S. 34, nota 35.

³⁹ CChL 38 (1956), S. 88/89 oder PL 36, 143/144.

⁴⁰ B. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique*, Collect. Bibl. Lat., Bd. IV (Roma 1913), S. 132.

⁴¹ G. Morin, *Pages inédites d'Arnobé le Jeune: la fin des Expositiunculæ sur l'Evangile* in: RBén 20 (1903) 64–76. *Arnobé le Jeune* (*Etudes, Textes, Découvertes* in: Anecd. Mareds., II/1 (1913) 309–439).

⁴² G. Morin, *Etudes . . . I. c.*, S. 368.

⁴³ O. Bardenhewer, *Patrologie*³ (Freiburg 1910), S. 456 (cf. 2. Aufl., S. 533).

⁴⁴ G. Morin, *Etudes . . . I. c.*, S. 382. Ferner: *L'origine africaine d'Arnobé le Jeune* in: RevSR 16 (1936), S. 179, nota 6.

mungsbrief an Papst Hadrian VI. wohl ein zu schwülstiges Lob, wenn er schreibt⁴⁵: «... psalterium Davidicum, digitis Arnobii, peritissimi Psalmistae, mea sententia dulcissime resonans...», in verbis dumtaxat esse parsimoniam ac neglectum, in sensibus amplissima splendidissimaque esse omnia». Wenigstens das Fortleben und der Einfluß dieses Kommentars auf das Mittelalter war nicht sehr groß; ganz abgesehen davon, daß die in etwa semipelagianische oder wenigstens nicht gerade augustinusfreundliche Tendenz ihn eher in ein etwas schiefes Licht geraten ließ⁴⁶. Seine Auslegungsweise ist eindeutig die mystisch-allegorische, jedoch in gemäßigtem Rahmen. Zu Ps. 91 (PL 53, 459BC) vertritt Arnobius das sehr gesunde, exegetische Auslegeprinzip, daß man dunkle Stellen der Hl. Schrift mit Hilfe solcher erklären müsse, deren Sinn ganz klar ist. Verbunden mit einer dem Arnobius nicht abzusprechenden, wenn auch bisweilen etwas gekünstelten, literarischen Begabung strahlt sein kurzer Psalmenkommentar tiefe Religiosität und echte Gebetsstimmung wider⁴⁷.

Zwar läßt der äußerst knapp geratene *Kommentar zu Ps. 14* (PL 53, 341AD) vom Autor nur sehr wenig durchblicken, und doch steckt in diesen wenigen Zeilen weit mehr als ein oberflächliches Darüberhinweg-eilen bemerkt. Schon die Aufgliederung der vv. 2–5 auf genau zehn Tugenden und deren In-Beziehung-Setzen mit dem Dekalog, sowie das Bemühen, überall eine konkrete Verbindung mit dem irdischen Leben Jesu zu schaffen, ist zu beachten. Dies um so mehr, wenn wir damit den Psalmenkommentar des Kassiodor vergleichen. Gerade deshalb ist es besser, zuerst zum Senator überzugehen, um dann gemeinsam ihre Kommentare zu untersuchen.

Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator († ca. 583), ein Zeitgenosse und Landsmann des hl. Benedikt, ist für uns von ganz besonderem Interesse. Allein schon der für einen Kirchenschriftsteller so ungewöhnliche, feierliche Name läßt vorausahnen, daß dieser christliche Autor mit antiker Bildung und römischer Politik etwas gemein hat. Doch hier ist nicht der Ort, auf seine Biographie und die höchst eigenartige

⁴⁵ G. Morin, *Etudes* I. c., S. 310, nota 2.

⁴⁶ Unser Arnobius erscheint in einer fälschlicherweise als ein *Decretum Gelasianum* bezeichneten Liste unter den auteurs mal notés neben den Semipelagianern Kassian und Faustus de Riez (Morin, *Etudes* I. c., S. 348).

⁴⁷ cf. den vortrefflichen Kommentar zu Ps. 118.

Klosterstiftung *Vivarium* in Kalabrien einzugehen⁴⁸. Zwar in seine Zeit hineingestellt, ist diese Gründung doch nicht ganz so alleinstehend, denn schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts kennt man das monastische Ideal in Mailand, Rom, Aquileja, und ganz neuestens war ja auch der hl. Benedikt am Werk. Verschiedene, in diesem Zusammenhang sich stellende Fragen müssen wir hier beiseite lassen: z. B. War Kassiodor selber Mönch? Kannten sich Kassiodor und Benedikt? Nach welcher Regel lebte man in *Vivarium*⁴⁹? Mag auch J. Chapman's⁵⁰ Ansicht, daß der Senator nicht nur selber Mönch, sondern sogar ein Benediktiner war, schwer zu beweisen sein, so ist es doch zumindest wahrscheinlich, daß der Klostergründer Kassiodor schon rein aus geographischen und psychologischen Gegebenheiten um Benedikt und seine Niederlassungen in Subiaco und Monte Cassino wußte und sich dafür interessierte.

Nun Kassiodors *Psalmenkommentar*⁵¹, der abgesehen von den «Predigten» des hl. Augustinus unter den lateinischen Vätern als einziger das ganze Psalterium umfaßt, ist nicht allein als die Frucht seines Überdresses an den weltlich-politischen Geschäften entstanden⁵², sondern er ist zugleich einem echten religiösen Anliegen erwachsen. Diese Schrift ist nämlich den Mönchen seines eigenen Klosters gewidmet, damit sie verstehen könnten, was sie sängen⁵³. Es geht ihm um das Verständnis der Psalmen beim Beten, ein Anliegen, das er auch in der Erklärung zu Ps. 101⁵⁴ mit dem sinnvollen Sexthymnus des hl. Ambrosius wiedergibt:

Orabo mente Dominum
Ne vox sola Deo canat
Ductus aberret fluctuans

orabo simul spiritu
sensusque noster alibi
vanis praeventus casibus.

⁴⁸ G. Bardy, Cassiodore et la fin du monde ancien in: L'année théologique 6 (1945) 383–425.

A. Van de Vyver, Les institutions de Cassiodore et sa fondation à *Vivarium* in RBén 53 (1941) 59–88.

⁴⁹ M. Cappuyns, L'auteur de la Regula Magistri: Cassiodore in: RTA 15 (1948) 209–268.

⁵⁰ J. Chapman, Saint Benedict and the Sixth Century: Cassiodorus and the holy Rule (London 1929), S. 88–110.

⁵¹ CChL 97/98 (1958), S. 1–1361 oder PL 70, 25–1056.

⁵² CChL 97 (1958), S. 3, 1–4 Praefatio.

⁵³ I. c., S. 4–6, vor allem S. 5, 101–103.

⁵⁴ CChL 98, S. 899, 101–111.

Eine gute Einführung in seinen Kommentar, der als erste Fassung zwischen 538/548 in Ravenna und als Überarbeitung für sein Kloster zwischen 560/580 in Vivarium entstanden sein dürfte⁵⁵, gibt uns Kassiodor selber in den siebzehn Kapiteln seiner hervorragenden *Praefatio*⁵⁶, die den Vergleich mit den prooemi der geschätztesten griechischen Autoren erträgt. Vor allem ist sein Kommentar durch ein in allen Psalmen straff durchgeführtes, logisches Behandlungsschema gekennzeichnet⁵⁷. Allerdings weit weniger nach unserem Geschmack sind die vielen grammatikalischen und rhetorischen Anmerkungen. Der Senator findet in den Psalmen die seltensten und unerwartetsten Figuren der Logik und Rhetorik, und das ganze Arsenal der rhetorischen Kunst benützt er zur Illustrierung der Bibel⁵⁸. Doch diese Extravaganz läßt Kassiodor keineswegs das Wichtigste an der Bibel übersehen. Gerade im obigen Zusammenhang sagt er selbst⁵⁹: *certe accedamus ad psalmos et interrogemus, quae, omni disputatione maior est, rerum fidem*. Nach ihm ist dieser himmlische Quell gar nicht auszuschöpfen, und der ganze Psalter wird ihm zu einem Christusgebetbuch. *Ubique plenissimum coelestium rerum sanctum vibrat eloquium et multiplici diversitate virtutum propter humani generis largiendam salutem, regni sui adoranda mysteria pius redemptor insinuat*⁶⁰. Hier spürt man deutlich den Einfluß des hl. Augustinus⁶¹, dem auch im ganzen Psalter Christus begegnet, sei es in seiner Menschheit, in seiner Gottheit oder als Haupt des mystischen Leibes. Und dort, wo die christologische Deutung nicht sehr naheliegt, da hilft eben die allegorische Auslegungsweise über die Verlegenheit hinweg⁶².

*Nunc claves psalmorum reserabiles apponamus, ut praestante Domino, Regis nostri palatia introire mereamur*⁶³. So eröffnet Kassiodor seine

⁵⁵ CChL 97. S. XII, Einleitung.

⁵⁶ I. c., S. 7–25.

⁵⁷ I. c., S. 17/18 Praef. XIV: *Quemadmodum sit expositio digesta psalmorum*.

⁵⁸ A. Vaccari, *La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto* in: *Bi* 29 (1948) 321–344. S. 342f. — cf. PL 70, 1269–1280 und PL 90, 175–186.

⁵⁹ CChL 97, S. 20, 102 Praef. XV.

⁶⁰ I. c., S. 16, 32. — cf. *Expos. in Ps.* I I. c., S. 27, 1 ss.

⁶¹ I. c., S. 3, 10–28: *mare ipsius (Augustini) ... in rivulos vadosos compendiosa brevitate deduxi*.

⁶² I. c., S. 39, 448–450 *Expos. in Ps.* 1.

⁶³ I. c., S. 28, 38–40.

Erklärung zum Psalter, und ein ganz ähnlicher Gedanke klingt zu Beginn des *Ps. 14* an: *decem virtutibus ad beatitudinis suae atria perveniri*⁶⁴. Der weitere Kommentar zu diesem Psalm trägt ein sehr vielfältiges Gewand. Gedankentiefe und echtes religiöses Empfinden mischen sich mit weniger wertvollem Beiwerk, das aber eindeutig den Verfasser identifiziert. Wir sind überrascht, in diesen 5 kleinen Versen den rhetorischen Figuren *erotema* (v. 1), *paradigma* (v. 4) und *zeugma* (Konklusion in v. 5) zu begegnen. Auch an längeren philologischen Ausführungen zu *tabernaculum* (v. 1), *iurare* und *pecunia* (v. 5) fehlt es nicht, und ganz am Schluß kann er es unmöglich unterlassen, auf die Zahlensymbolik hinzuweisen⁶⁵, *nam quarta decima generatione a transmigratione Baby-loniae*⁶⁶ *adventus Domini Salvatoris eluxit, ut merito et hic ipse videatur locutus, qui in eiusdem numero generationis advenire dignatus est*.

Aber nicht nur hier am Schluß, sondern im ganzen Psalm kommt Christus zu Worte, und ein späterer Vergleich mit dem Prolog der RB wird trotz gewisser Ähnlichkeiten gerade im Subjekt dieses Psalms einen wichtigen Unterschied feststellen müssen: Bei Benedikt ist es der Mönch, bei Kassiodor eindeutig Christus. Nachdem der Senator alle Verse mit einem historischen Ereignis des Heilandes in Zusammenhang gebracht hat, sagt er in der Konklusion⁶⁷: *Hic est coelestis ille Decalogus, hoc decem chordarum spirituale psalterium: hic vere numerus coronalis, quem solus ille complere potuit, qui mundi vitia cum suo creatore prostravit*. Die Aufgliederung unseres Psalms in zehn Tugenden⁶⁸ und somit das In-Beziehung-Setzen mit dem Dekalog, dessen Gebote der Heiland am vollkommensten erfüllte, ist für Kassiodor und, wie wir gleich sehen werden, auch für Arnobius von besonderer Wichtigkeit. Hier ist nun auch der Ort, den Kommentar des Arnobius inhaltlich zu untersuchen und die Linien zwischen seinem und Kassiodors Kommentar aufzuweisen. Trotz einiger Unterschiede besteht doch eine frappante Ähnlichkeit, die schwerlich ohne Abhängigkeit erklärt werden kann.

⁶⁴ l. c., S. 132, 6.

⁶⁵ l. c., S. 136, 173.

⁶⁶ cf. Mt. 1, 17, wo im Stammbaum Jesu dreimal vierzehn Geschlechter aufgezählt werden.

⁶⁷ CChL 97, S. 136, 167.

⁶⁸ l. c., S. 132, 11–18. Im ersten Psalm sieht Kassiodor den Pentateuch versinnbildet; jedoch der Ps. 14 als Dekalog scheint ihm höher zu stehen (*p r a e eminere*).

b) Vergleich zwischen Kassiodors und Arnobius' Kommentar⁶⁹

Was wir bereits vorher als eindeutiges Beiwerk des Kassiodor dargetan haben, können wir jetzt unberücksichtigt lassen; ja dies ist sogar notwendig, um den im Vergleich zu Arnobius viel längeren Kommentar mehr im sachlichen Kern vor uns zu haben. In der Grundauffassung, nämlich in der *Auslegung des ganzen Psalms auf Christus*, und zwar im Zustand des viator, sind sich beide Autoren einig. Ebenso haben beide die *Zehn-Gliederung* und explicite eine Verbindungslinie zum *Dekalog*. Doch bei der Behandlung der Einzelverse wechseln auffallende Ähnlichkeiten mit ebenso eigenartigen Unterschieden⁷⁰.

v. 2 «*qui ingreditur sine macula*»: nicht um rein zu werden, betritt Christus das Zelt, sondern er, der selbst ohne Sünde ist, gibt Reinheit, statt sie zu empfangen.

«*et operatur iustitiam*»: eigenartige Verschiebung bei Arnobius, da er die Szene der Tempelreinigung (Mk. 11, 15) unter *immaculatus ingredi* subsumiert, während doch wohl die Erklärung Kassiodors mit der *purificatio* wahrscheinlicher und einfacher klingt.

Immerhin auffallend ist, daß beide Kommentare diese Stufe als eine eigene zweite annehmen, obwohl dies das Erreichen der Zehnzahl nur erschwert, mag ihre Erklärung auch je verschieden sein. Beide lösen diese Schwierigkeit in anderer Weise: Kassiodor nimmt, wie es auch richtig ist, v. 4 «*ad nihilum deductus est...*» und «*timentes autem Dominum...*» zusammen, Arnobius subsumiert stillschweigend in v. 2 das «*nec fecit proximo suo malum*» unter «*qui non egit dolum in lingua sua*» und nimmt dafür «*timentes autem Dominum...*» für eine eigene Stufe.

v. 3 Allerdings die drei nun folgenden Stufen zeigen keine oder äußerst schwache Berührungspunkte. Dagegen sehen beide unter dem «*proximus*» in «*et opprobrium non accepit adversus proximum*

⁶⁹ Hier sei in Dankbarkeit auf einige Vorarbeiten des P. German Lüke hingewiesen, der seine Ergebnisse gelegentlich eines Vortrages am Ildefons Herwegen-Institut in Maria-Laach bekannt gab.

⁷⁰ Zum leichtern Verständnis des Folgenden cf. die sich gleich anschließende schematische Textvergleichen, die so kurz als möglich die Paralleltexte nebeneinanderstellt. Zitiert wird Kassiodor nach CChL 97 (1958), S. 132–136 und Arnobius nach PL 53, 340–341.

s u m : den Verräter Judas⁷¹, verweisen aber auf verschiedene Schriftstellen.

v. 4 Der «*malignus*» der siebenten Stufe ist bei beiden der Teufel. Die unterschiedliche Erklärung bei «*timentes autem Dominum magnificent⁷²*» (Arnobius liest: *magnificavit*) ergibt sich aus dem verschiedenen Bibeltext.

v. 5 «*qui iurat proximo suo et non decipit*» zeigt wieder eine deutliche Parallele, indem beide auf Jo. 15, 15 verweisen: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde». Die Hl. Schrift wird jedoch von Arnobius viel freier zitiert als von dem um einen getreuen Bibeltext sich mühenden Kassiodor.

In der Deutung der *pecunia* ist Kassiodor wohl ausführlicher, doch eine gewisse Übereinstimmung liegt auch hier vor, denn bei beiden wird die *pecunia* den Jüngern zur unentgeltlichen Verteilung übergeben.

In «*et munera super innocentes non accepit*» wird sich das pro salute generalitatis offerre des Kassiodor durchaus mit dem 1. Tim. 2, 6 entnommenen *redemptio pro omnibus* des Arnobius decken.

Ein bei beiden gleich klingender ablativus absolutus beschließt den Kommentar, in dem die *Nachahmung des Herrn im konkreten Tun* sehr empfohlen wird.

Als letzte Übereinstimmung, wenn auch textlich nicht in der parallelen Reihenfolge, fällt noch die beiden gemeinsame Vorstellung auf, daß vom Eingang des Gotteszeltes her (das heißt vom Himmel) die Antwort durch ein Aufweisen (*ostendere*) von Heilstaten des Erlösers gegeben wird.

⁷¹ cf. das auf S. 78 über Hesychius Gesagte.

⁷² Auch die RB prol. 30 liest *magnificent*.

132,5 ... propheticae interrogationi respondet Dominus in *decalogi exemplum*, ... *decem virtutibus* ad beatitudinis suae atria perveniri.

341B Quoniam lex tota in *decalogi summa* concluditur, *decemplices* eius in isto psalmo formas expressit.

341A Omnis immaculatus ingreditur tabernaculum Dni et ibi immaculatus efficitur. *I H S autem immaculatus solus* virgineam aulam ingressus, ipsum tabernaculum a maculis carnalibus liberavit, et *dedit sanctificationem* potius quam accepit ...

qui ingreditur sine macula

133, 52 Prima siquidem gloria ipsius fuit ..., quando templum Jerusalem a peccatis liber intrabat. Nam cum alii domum Dei purificationis causa fuerint ingressi, *ille solus taliter introivit, ut sine macula* ante conspectum Patris assisteret, ut *non illi lex aliquid daret*, sed ipse potius legem, sicut optimus legislator impleteret.

341B Nam ingressu suo tabernaculum a maculis *ementium et vendentium liberavit* (Mk. 11, 15).

et operatur iustitiam

133, 62 Haec secunda est quam Dns fecit, cum de synagoga *venientes et ementes* eiecit..

et operatus est iustitiam, salutem hominis *sabbatorum feriis* proponendo.

qui loquitur veritatem in corde suo

133, 67 ... quando dolose perquirentibus ... *Judaeorum falsitibus* ...

... nihil cogitans nisi *voluntatem Patris*.

... voluntatem Patris.

qui non egit dolum in lingua sua

134, 77 ... omnia quae audiui a Patre meo nota feci vobis (Jo. 15, 15). ... siquidem ... caecis lumen, salutem aegrotantibus, et vitam mortuis conferebat.

nec fecit proximo suo malum

134, 83 ... non solum nullum laesit, sed etiam patienter cuncta sustinuit ... (omittitur!)

et opprobrium non accepit adversus proximum suum

134, 90 Haec sexta est, quae Judam Scarioth designat ... Siquidem etiam Judam osculo suscepit. (Mt. 26, 49). (Mt. 26, 23).

ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus

134, 99 Haec est responsio septima, ubi diabolus malignus ... deduxit ad nihilum. prohibens utique bonum fieri.

timentes autem Dominum

magnificant

magnificavit

Keine Parallele!

qui iurat proximo suo et non decipit

134, 111 Octava virtus ... Vos amici mei estis si feceritis quae 341C ... dicens: Amen dico vobis, quia si manseritis in sermonibus

ego praecipio vobis. Jam *non* dicam vos *servos* (Jo. 15, 14. 15).

meis, jam *non* dicam vos *servos* sed *amicos* (Jo. 15, 7. 10. 14. 15).

qui pecuniam suam non dedit ad usuram

135, 125 ... quam Judae tradidit *pauperibus erogandam* ...

... dum daret eis potestatem infirmos curandi ...: Gratis accepistis, *gratis date*.

et munera super innocentes non accepit

135, 140 ... quod *non solum* Dnm constat *non fecisse*, sed etiam ipse se probatus est *pro salute generalitatis offerre*.

... *non solum non accepit*, sed etiam seipsum ipse *dedit redemptionem pro omnibus* (1. Tim. 2, 6).

qui facit haec non movebitur in aeternum

135, 152 *Expositis decem virtutibus*, quae de Dno Jesu Christo non incongrue sentiuntur ... Sed considera quia facit dicit, non cantat, ut *nos ad actualem virtutem* interposita lege constringeret, ne ... inaniter psalleremus.

Completis ergo his decem virtutibus indicatiis, in hoc de coelo et perfectionem impletam ostendit ...

qui facit haec, id est, *qui hunc* (Christum) imitatus fuerit ...

136, 167 Hic est coelestis ille Decalogus, ... quem *solus ille* complere potuit, qui mundi vitia cum suo auctore prostavit.

341D Perfectionem ... ostendit de coelo et perfectionem impletam ostendit ...

132, 17 virtus ostenditur

133, 53 quasi ex *adytis* responsa tribuuntur ...

Dies alles läßt wohl keinen Zweifel über eine *Abhängigkeit* Kassiodors von Arnobius zu. Doch an eine unmittelbare Vorlage des Arnobius-Kommentars in seiner heutigen Form zu denken, verbieten uns andererseits die *nicht unwesentlichen Verschiedenheiten*. Rein hypothetisch wäre wohl Folgendes möglich:

Arnobius' Kommentar hat große Bedeutung und Ansehen gehabt und so für die Nachwelt Schule gemacht. Allerdings in der mündlichen Tradition und später vielleicht auch in der schriftlichen Fixierung derselben kam es zu diesen Unterschieden, wobei ein solches Exemplar für Kassiodor zur Quelle geworden wäre. Doch nach dem, was wir aus der Geschichte des Arnobius und seinem Einfluß⁷³ wissen, scheint dies nicht sehr wahrscheinlich.

Eher läßt sich vermuten, daß Arnobius selber einer Quelle verpflichtet ist, die er nach eigenem Geschmack bearbeitet hat, und daß auch Kassiodor auf diesen vor-arnobischen Mutterboden zurückgeht.

Dürfen wir da weiter gehen, und vorgreifend *im Hinblick auf die RB die Vermutung* aussprechen, daß die gleiche Quelle, die Arnobius und Kassiodor zur Verfügung stand, auch die Grundlage für die Auffassung dieses Psalms in der RB bildet? Wie dem auch sei – wir werden bald darauf zu sprechen kommen – der Ps. 14 hat bei diesen beiden »monastischen« Autoren seine Ausweitung und sein Sondergepräge bekommen, das ihn von den übrigen lateinischen Vätern abhebt und unter den Griechen nur dem anonym überlieferten Kommentar des Hesychius weitaus am nächsten stellt⁷⁴.

Hat man auch bisweilen den *Einfluß Kassiodors* sowohl für den profanen wie auch im religiösen Bereich als Wegbahner für die wissenschaftliche Tätigkeit der Mönche überspitzt – als ob der hl. Benedikt dies ganz vernachlässigt hätte⁵⁷ –, so hat doch dieser Mann der Umbruchszeit zweifellos einen bedeutenden Einfluß auf die Nachwelt, besonders auf das Mittelalter ausgeübt. Die Liste, in der Adriaen jene Theologen des 8.–12. Jahrhunderts aufzählt⁷⁶, die seinen Psalmenkommentar verwendeten, legt dafür beredtes Zeugnis ab. Der unter Beda Venerabilis' Namen

⁷³ cf., S. 83.

⁷⁴ cf., S. 77/78.

⁷⁵ cf. B. Altaners geänderte Stellungnahme gegenüber frühern Auflagen (Patrologie⁵, Freiburg 1958), S. 445.

⁷⁶ CChL, S. V–VIII, Einleitung.

figurierende, weit verbreitete Kommentar In psalmorum librum Exegesis (PL 93, 477–1098), der ein Sammelwerk aus argumenta, explanationes und einem commentarius⁷⁷ darstellt, zeugt von Kassiodors Wertschätzung und Beliebtheit.

3. Patrologisches Gesamtbild zu Ps. 14

Mit Kassiodor haben wir uns dem Ausgang der patristischen Literatur genähert und sind bereits auch über die Zeit des hl. Benedikt hinausgekommen. So ist es nun am Platz, rückblickend auf die behandelten griechischen und lateinischen Väterstellen zu Ps. 14 die wesentlichen Linien hervorzuheben und jenen Elementen nachzugehen, die da und dort im Traditionsstrom auftauchten und die Auslegung unseres Psalms bereicherten.

Den Grundgedanken des Psalms kann man wohl ganz kurz am besten mit den Worten des hl. Athanasius umschreiben: hominem perfectum describere, qui beatitudinis i. e. *caelestis Jerusalem* particeps futurus est (PG 27, 555B). Als erstes richtet sich also der Blick auf des Menschen Ziel und Bestimmung. Das «Wohnen im Zelt und Ruhen auf dem heiligen Berg» in v. 1 ist nur ein anderer Ausdruck für das *cohabitare cum Deo*, ja genauer: *Sion* wird zum Symbol des Vereinigtwerdens mit dem verklärten Christus⁷⁸. Neben dem bereits erwähnten Hinweis auf Origenes und Hesychius befaßt sich mit diesem Thema eigens ein interessanter Traktat eines unbekannten Afrikaners um ca. 200: *De montibus Sinae et Sion*⁷⁹. Diese antijüdische Schrift setzt den Berg Sion mit dem Herrschaftszeichen des hl. Kreuzes in Verbindung⁸⁰. Wenn sie auch dafür nicht Ps. 14, 1 heranzieht, so sagt es der Autor doch im Zusammenhang mit dessen Parallelstelle Ps. 23, 3–5⁸¹: ... lignum passionis Dominicae

⁷⁷ Die argumenta sind im wesentlichen dem Kommentar des Theodor von Mopsuestia entnommen, die explanationes stammen wörtlich aus Kassiodor, und der Kommentar ist vermutlich einem Mönch des 11. Jahrhunderts, Manegold von Lautenbach zuzuschreiben. cf. H. Weisweiler in Bi 18 (1937) 197–204. — G. Morin in: RBén 28 (1911) 331–340 im Unterschied zur frühern Ansicht in RBén 11 (1894) 289–295.

⁷⁸ cf., S. 79.

⁷⁹ Pseudo-Cyprian, CSEL 3/3 (Hartel 1871), S. 104–119.

⁸⁰ I. c., S. 114, 1 ... spiritaliter mons crux est, quae est virtus Dei.

⁸¹ I. c., S. 114, 7ff.

esse montem Sion sanctum, und der «innocens manibus et mundo corde» ist nicht etwa Moses, der ja einen Aegypter erschlug, sondern Christus, mundo corde dextra laevaue extensis clavis fixis innocentiam demonstrans. Schon so früh haben wir also einen Ansatzpunkt für jene Erklärung, die den ganzen Psalm als in und durch Christus erfüllt aufweist.

Gerade in der Ausschau nach diesem Ziel wird sich der Mensch seiner Situation als *viator*, ja noch mehr als peregrinus und accola bewußt⁸². Das Zelt, mag es nach Origenes unsere vergängliche Menschennatur oder nach Hilarius die irdische Kirche bedeuten, kann die Idee von unserem Pilgerstand und Exodusedasein nur noch verdeutlichen. Zugleich ruft aber das Zelt, das nach Augustinus eine *belli res*⁸³ ist, einem andern Gedankenkreis, der dann vor allem in der monastischen Umwelt sehr gepflegt wird: unser irdisches Dasein ist dem Leben eines *miles Christi* vergleichbar, der zu kämpfen, zu ringen und zu laufen hat. So lautet z. B. die Überschrift des 14. Psalms im Kommentar Rufins⁸⁴: *Quandam ergo lucis plenitudinem, quandam beatam satietatem nobis significat iste psalmus, cuius intentio est nobis ostendere regiam viam, qua per Christianam militiam tendamus ad patriam* (PL 21, 694D). Wohl werden wir da auf dem Königsweg zum Vaterland geführt, aber wieviel menschliches Bemühen das Beschreiten dieses Weges erheischt, erfahren wir aus dem Text eines unbekannten Arianers um 400. Ganz ähnlich wie die Regel Benedikts und überhaupt die alte monastische Überlieferung spricht er in diesem Zusammenhang von *festinare, sine labore facere non posse, labores pietatis atque sudores cum omni studio intrare* (PL 13, 606B). Wie wir im Prolog der RB vom *miles Christi* und seiner Waffenrüstung hören werden, so lesen wir ganz ähnlich in einem *sermo* des Lérinermönchs und spätern Bischofs von Arles, dem hl. Caesarius⁸⁵: *agens quisque iter vitae huius auxiliante Christo indesinenter debet esse armatus et stare semper in castris. Sic ergo et tu si semper vigilare volueris, ut te cognoscas in domini castris militare, observa illud: 2. Tim. 2, 4 und Ps. 14, 5.*

⁸² cf., S. 76, 81.

⁸³ CChL 38 (1956), S. 88, 1. 5.

⁸⁴ Dieser Kommentar wird fälschlich Rufin von Aquileja zugeschrieben; es ist eine Kompilationsarbeit. cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*⁸ (1910), S. 395. H. Brewer, *ZkTh* 37 (1913) 668–675. A. Wilmart, *RBén* 31 (1914–1919), S. 259.

⁸⁵ G. Morin, *S. Caesarii Arelatensis Sermones I*, CChL 103 (1953), S. 425, 5–426, 21. — cf. ferner Ps.-Beda zu Ps. 14 (PL 93, 556C).

Wenn wir nun genauer wissen wollen, worin konkret diese militia, dieser labor besteht, so geben uns die in v. 2–5 enthaltenen Forderungen des Psalms eine nur sehr unbestimmte und unvollkommene Antwort. Am ehesten ließen sie sich auf den möglichst weit zu fassenden Begriff der iustitia oder auf Hilarius' innocentia in operibus et in confessione zurückführen. Mögen auch einige Kommentare die verschiedenen Forderungen in einem historischen Ereignis im Leben Jesu erfüllt sehen und so letztlich *Christus selbst als Norm und Maß* vorstellen⁸⁶, so ist doch die bei mehreren Vätern sich findende Betonung der Zehngliederung des Psalms⁸⁷ nicht weniger wichtig. Damit ist von selbst eine Brücke zum Gesetz Gottes, zum *Dekalog*⁸⁸ geschlagen, wie es ausdrücklich die pseudo-ambrosianische Schrift des 5. Jahrhunderts De 42 mansionibus filiorum Israel zu Ps. 14, 1–3 tut: Quare sciscitanti Prophetæ, quis habiturus in Dei tabernaculo, et quis in monte sancto eius requieturus esset, respondetur, quod *sedulus observator legis* . . . (PL 17, 20B). Allerdings, was dieses Gesetz Gottes für den Menschen des NT besagt, hat der hl. Augustinus⁸⁹ in seinem sermo zu Ps. 73 dargelegt, worin er auch Ps. 14, 1 und 23, 4 erwähnt. Der Unterschied liegt nicht so sehr in den zu erfüllenden Geboten, sondern zur Lösung des Knotens führt er die tiefe Stelle aus dem Joh.-Evg. 1, 17 (Moses-Christus) an und sagt: . . . gratia, quia impletur per caritatem, quod per litteram iubebatur; veritas, quia redditur, quod promittebatur. Also von Moses werden wir hin zu Christus geführt; dem alttestamentlichen Dekalog tritt das neutestamentliche Gesetz Christi, *die Bergpredigt* an die Seite. So wird in der Evangelieninterpretation des *Epiphanius Latinus*⁹⁰ eine Brücke zur Berg-

⁸⁶ cf., S. 89–91.

⁸⁷ cf., S. 76, 87, 89.

⁸⁸ Auch die *zeitgenössische Exegese* verweist öfters im Zusammenhang mit Ps. 15 (Vg. 14) auf den Dekalog. Die Interpreter's Bible (New York 1955), vol. IV., S. 78 schreibt hiezu: «The qualifications are ten in number, the decalogue from being doubtless of original design rather than the result of later additions.» – J. Knabenbauer, Commentarius in Psalmos (Parisiis 1912), S. 63 . . . «veluti decalogum quendam . . .» – S. Mowinkel (L'origine du Décalogue RHPH 6 [1926], S. 509) meint, daß die Zehnzahl sicher nicht «l'effet d'un hasard» sei. – O. Eissfeldt, Einleitung in das AT (Tübingen 1956), S. 85. «In Ps. 15 ist zu beachten, daß die Antwort gerade zehn Eigenschaften oder Handlungsweisen aufzählt».

⁸⁹ CChL 39 (1956), S. 1005, 2. 1–1006, 2. 58.

⁹⁰ ed. A. Erikson (Lund 1939), S. 72, 14 ss.

predigt geschlagen, indem er zum Mt.-Text (7, 21): «Nicht jeder, der zu mir sagt: ‚Herr, Herr‘, wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut» unter Hervorhebung des Tuns des Guten Ps. 33, 15 und 14, 2. 3 anführt. Auch der *Bischof Chromatius von Aquileja* erläutert das «Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen» (Mt. 5, 8) mit dem «innocens manibus et mundo corde» des Ps. 23, 4 (PL 20, 335D). Dieser ideelle Zusammenhang mit der Bergpredigt wird sich noch deutlicher aus dem Prolog der RB aufweisen lassen, an deren Untersuchung wir uns nun gleich heranmachen.

Doch sei hier noch kurz ein patrologischer Einschub zu einer *Parallele von Ps. 14*, nämlich zu Ps. 33, 12–15⁹¹ vorausgeschickt. Dieser Abschnitt berührt sich nicht nur inhaltlich mit Ps. 14, sondern für uns ist noch beachtenswerter, daß diese Verse auch im Prolog der hl. Regel (prol. 12–18) dem Ps. 14 vorangehen. Schon in sehr frühen christlichen Dokumenten findet dieser Psalmabschnitt öfters Verwendung⁹². Gerade auch auf Grund dieser ausführlichen Psalmenzitation wagt es M. Rothenhäusler⁹³ in seinem Vergleich des Klemens-Briefes an die Korinther mit der RB, vom urchristlichen Charakter der Regel des hl. Benedikt zu sprechen.

In der Frage von v. 13 «Quis est homo, qui vult vitam, diligit dies videre bonos?» werden wir, wie in Ps. 14, 1 hingewiesen auf die künftige Welt, und diese *Jenseitshaltung* tritt im v. 15 noch klarer zutage. Wurden im Ps. 14,3 die *Zungensünden* gebrandmarkt, so heißt es hier klar und

⁹¹ Die *Beziehung zwischen Ps. 14 und 33* ist auch dem Kardinal R. Bellarmin aufgefallen, in dem er in seiner Psalmenerklärung zu Ps. 14, 2 schreibt: «Haec compendiosa et summaria responsio, quasi dicat: Qui declinat a malo et facit bonum (Ps. 33, 15) sive, qui neque commissione culpae, neque ommissione iustitiae Deum offendit». Explanatio in Psalmos (Lugduni-Parisiis 1855), S. 38. — Ebenso M. Luther zu Beginn seines Kommentars in Ps. 14: «... hic exemplar piorum, ut sic non solum declinare a malo, sed etiam, facere bonum doceat, pius veterem hominem exuat cum actibus suis, deinde induat novum, qui secundum Deum creatus est» (Übrigens dieser Text aus Eph. 4, 22–24 wird im Ritus der Tonsurerteilung und in der klösterlichen Einkleidung verwendet). Exegetica opera Latina, Bd. XV in psalmos (Erlangae 1845), S. 321.

⁹² Klemensbrief an die Korinther, Anecd. Mareds. I, Bd. II, (1894), S. 24, 1 ss. — Klemens v. Alex., Stromata IV c. 17, 109. 1 ss., GCS Klemens 2 (Stählin 1906), S. 296, 9–18.

Cyprian, De cath. ecclesiae unitate c. 24, CSEL 3/1 (Hartel 1868), S. 231.

Horsiesi, Catechèse, CSCO 160 Script. copticæ 24 (Lefort 1956), S. 67.

⁹³ BM 25 (1949) 378–380, S. 380.

deutlich: «Prohibe linguam tuam a malo, et labia tua ne loquantur dolum» (v. 14)⁹⁴. Reichlich fließen die Quellen zu v. 15: «*Diverte a malo et fac bonum*, inquire pacem et persequere eam» (cf. Ps. 14, 2. 3). Der Kommentar des Pseudo-Rufinus stellt diesen Vers gleichsam an den Anfang des ganzen Psalteriums und gibt ihn als Motto dem beatus vir mit auf den Weg: *Via ergo beatitudinis est, ut quisquis ad bonum opus tendere desiderat, quo scilicet beate vivat, prius malum cavere studeat, ne bonum quod agit, impediatur* (PL 21, 645D/646B). Hier soll nur das prägnante Wort des hl. Hieronymus als eines einzelnen unter vielen Vätern, die an diesem negativen und positiven Aspekt jeden moralischen Strebens ihr Gefallen haben, angeführt werden, wenn er in seiner Psalmenhomilie⁹⁵ sagt: *Non sufficit malum fugere, nisi bonum quoque feceris*. Ferner belehrt uns dieser Vers genauer darüber, was *iustitia* (operari iustitiam in Ps. 14, 2) besagt, denn in der *secunda epistula ad Claudiam sororem de virginitate* schreibt Sulpicius Severus⁹⁶: *Iustitia ergo non aliud est quam non peccare, non peccare autem est legis praecepta servare. Praeceptorum autem observatio duplici genere custoditur, nempe «recede a malo et fac bonum»* (Ps. 36, 27). Und unter Hinweis auf die Goldene Regel⁹⁷ hebt er besonders das Tun des Guten hervor (Mt. 7, 12): «Alles, wovon ihr möchtet, daß es euch die Leute tun, sollt auch ihr ihnen tun. Darin besteht das Gesetz und die Propheten»⁹⁸. Am Schluß des Mt.-Evg. (22, 37–40) ist dieselbe Erfüllung des Gesetzes und der Propheten an das Gebot der *Gottes- und Nächstenliebe* gebunden. In einem ausführlichen Text weiß der hl. Augustinus⁹⁹ jede Sünde in der Beziehung zu diesem Hauptgebot aufzuhellen und zu zeigen, wie die Sünde jeweils auf ein Tun des Verbotenen oder auf ein Unterlassen des Gebotenen zurückgeht. Das «*declinare a malo et facere bonum*» des Psalms (und noch allgemeiner: das Verbot ‚non concupisces‘ und der Befehl ‚diliges‘) hat der

⁹⁴ Sulpicius Severus, Ep. 2. ad Claudiam, CSEL 1 (Halm 1866) 225–250, S. 238. Ferner PL 57, 497CD.

⁹⁵ Commentarioli in Ps. 33, 15, Anecd. Mareds. I, Bd. III/1 (Morin 1895), S. 41, 13.

⁹⁶ Die Autorfrage ist umstritten; cf. PL 103, 671–684 (S. Athanasius) und PL 30, 163–176 (Pseudo-Hieronymus). Im Siglenverzeichnis der Vetus Latina teilt B. Fischer (Freiburg 1949) den Brief dem Briten Pelagius († um 418) zu.

⁹⁷ cf. RB c. 4, 9; jedoch in der negativen Formulierung von Tob. 4, 16: *et quod sibi quis fieri non vult, alio ne faciat*.

⁹⁸ CSEL 1 (Halm 1866), S. 230/31.

⁹⁹ De perfectione iustitiae hominis, CSEL 42 (Zycha 1902), S. 9, 21 ss.

hl. Paulus auf seine ihm eigene Art im Römerbrief¹⁰⁰ ausgedrückt, und der hl. Augustinus erläutert es abschließend so: non concupiscendo enim vetustate expoliamur et novitate induimur diligendo. Den Auftrieb dazu muß also die Liebe geben, denn dilectio vacare non potest, nisi et mali nihil operetur, et quidquid potest boni operetur¹⁰¹, wobei wir Origenes durchaus zustimmen, der zu dieser Psalmstelle prächtig schreibt (PG 12, 1307/08): μείζων ὁ ἀγαπῶν τοῦ φοβουμένου (Quare is qui diligit, major est timente).

So werden wir auch hier von der alttestamentlichen Norm, die aber in ihrer allgemeinen Gültigkeit für eine konkrete Determinierung wie geschaffen ist, wieder hingeführt zum eigentlichen Kern der neutestamentlichen Gesetzeserfüllung, deren Impuls und Maß die Liebe ist, wie sie im Herrn Jesus Christus ihre eigentliche Verkörperung findet. Dort nur ist der wahre Friede anzutreffen, und dies steckt, um mit den Vätern zu sprechen, in dem inquirere und persequi des Friedens; denn: non tibi dixit, habebis hic pacem: quaere illam, et sequere eam. Quo illam sequor?, fragt der hl. Augustinus¹⁰². Quo praecessit. Dominus enim est pax nostra, resurrexit et ascendit in coelum. Praktisch wird so *die Suche nach dem Frieden* umgestempelt zur *Nachahmung Christi*, wie denn auch PL 26, 922A ausdrücklich den bekannten Schrifttext, der zur täglichen Kreuzesnachfolge ermahnt (Lk. 9, 23), hier anbringt. Also auch bei diesen Versen des Ps. 33 sind wir auf der via regali¹⁰³ zum gleichen Ziel gelangt wie bei der im Ps. 14 unter Sion versinnbildeten Realität, bei Gott und Christus selbst.

Hier möchte ich abschließend noch auf die Beziehung aufmerksam machen, die diese Verse zur *h l. Taufe* haben, und so jene Berührungspunkte unterbauen, die bereits – wenn auch schwach – bei Ps. 14 auf dieses wichtige Initiationssakrament des Christen hindeuteten¹⁰⁴.

Zunächst einmal scheinen sich die erklärenden Worte Kassiodors¹⁰⁵

¹⁰⁰ «nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate mentis vestrae» Rom. 12, 2.

¹⁰¹ Aug., enarr. in Ps. 31 sermo 2, 6, CChL 38 (1956), S. 229, 6. 12–13.

¹⁰² Enarr. in Ps. 33 sermo 2. 19, CChL 38 (1956), S. 294, 19. 10–12.

¹⁰³ cf. PL 57, 809BC; ferner B. Capelle, Les homélies «De Lectionibus Evangeliorum» de Maximin L'Arien in: RBén 40 (1928), S. 54, 33–41. Für die Autorfrage: B. Capelle, RBén 34 (1922) 81–108.

¹⁰⁴ cf., S. 80/81.

¹⁰⁵ Expos. in Ps. 33, 12, CChL 97 (1958), S. 298, 12. 220–223.

zu diesen Versen an *Katechumenen* zu richten, denn er spricht jene an, qui prima fidei rudimenta suscipiunt. Dicendo enim: Venite, significat eos intra Ecclesiam non fuisse; quod etiam confitentibus¹⁰⁶ nunc dicitur, quando ad fidem veniunt christianam.

Ferner begegnet uns der Ps. 33 einige Male im Zusammenhang mit den in der altchristlichen Taufunterweisung üblichen *Traditiones*. So verwendet Petrus Chrysologus diese Psalmverse in seinem sermo 62: In symbolum apostolorum (PL 52, 371CD), und eine unter dem Namen des S. Maximi Episcopi Taurinensis überlieferte Homilie trägt neben dem aus dem Inhalt entnommenen Titel De timore Dei et correctione linguarum im Codex Ambrosianus und im Mailänder-Brevier die Überschrift: Sabato in traditione symboli homilia Maximi (PL 57, 497BC), und somit wäre diese Homilie am Samstag vor dem Palmsonntag anlässlich der Traditio des Glaubensbekenntnisses gehalten worden.

Noch deutlicher wird die Beziehung von Ps. 33, 12–15 mit der Taufe durch die Entdeckung der Homilien des Johannes Mediocris von Neapel († 553), die wir dem Forscherfleiß G. Morins¹⁰⁷ verdanken. Unter diesen ca. 30 Homilien, die in die alte Johannes-Chrysostomus-Ausgabe (Venedig 1549) geraten sind, gibt es einige, die anlässlich solcher Katechumenats-Traditiones gehalten wurden, so bei der Überreichung des Herrengebetes und des Symbolums, und – was neu und nur für Neapel bezeugt ist – auch bei der *traditio psalmorum*¹⁰⁸, die als erste am dritten Fastensonntag vor den beiden andern Traditiones stattfand. Dabei kommt ausführlich Ps. 22 und 116 zu Worte, aber auch aus Ps. 33¹⁰⁹ wird jener Abschnitt erwähnt, der sich sehr eng mit dem Wortlaut der RB (Prol. 14–17) berührt, wobei G. Morin die Frage, wer von wem abhängig ist, offenläßt.

Diese Beziehung von Ps. 33 zur hl. Taufe wird später noch verdeutlicht werden im Zusammenhang mit dem ersten Petrusbrief, der in Kap. 3 die vv. 13–17 dieses Psalms zitiert, den der hl. Ambrosius¹¹⁰ mit dem lobenden Beiwort *praedulcis et lucidus* auszeichnet.

¹⁰⁶ Noch deutlicher wären damit die Taufbewerber bezeichnet, wenn man dafür *competentibus* lesen dürfte, was aber durch die handschriftliche Überlieferung m. W. nicht gestützt wird.

¹⁰⁷ Etude sur une série de discours d'un évêque (de Naples?) du VI. siècle in: RBén 11 (1894) 385–402.

¹⁰⁸ Etude . . . l. c., S. 400–402.

¹⁰⁹ l. c., S. 387. 393.

¹¹⁰ explanatio in Ps. 36, 2. 3, CSEL 64 (Petschenig 1919), S. 71, 13 ss.

Mit diesem Exkurs zu Ps. 33 schließen wir zugleich die kurze, patrologische Untersuchung zu Ps. 14 ab. Als *Ergebnis* haben wir, wenn auch nicht eine stetig sich entwickelnde Idee, so doch einen vielfältigen *Themenkomplex* gefunden, der meines Erachtens grundlegend zu Beginn jeder christlichen und a fortiori jeder klösterlichen Existenz sich stellt. Dem in der hl. *Taufe* geheiligten Menschen wird das himmlische *Sion* vor Augen geführt, dem er auf seiner irdischen *Pilgerschaft als Soldat und strammer Kämpfer unter Christi Gesetz* und Norm eilenden Schrittes entgegenstrebt. Ob diese reichhaltigen und in Kreisen des Mönchtums sehr geschätzten Ideen die Vorzugsstellung dieses Psalms im Prolog der RB erklären, wird nun die weitere Untersuchung darlegen.

Monastische Auswertung der patristischen Psalmdeutung

Diesem letzten Kapitel ist die nicht ganz leichte Aufgabe vorbehalten, nach der geistigen Heimat der Psalmdeutung, wie wir sie im Prolog gefunden und im vierten Kapitel dargetan haben, zu suchen und für unsern Ps. 14 nach Möglichkeit die Verbindungslinien von der RB zum vorbenediktinischen Traditionsstrom zu ziehen oder wenigstens anzudeuten. *Formelle und inhaltliche* Kriterien werden dafür wegweisend sein.

1. Textliche Beziehungen: Benedikt – Kassiodor (bzw. Arnobius)

Schon beim Psalmtext der RB¹ ist uns zweimal der *Name des Senators* Kassiodor begegnet, nämlich in dem «*malignum diabolum deduxit ad nihilum*» und dem «*magnificans*», zwei Übereinstimmungen in der Abweichung vom üblichen Text, die irgendwie auffällig sind. Doch weit mehr Gewicht hat die Gesamtkonzeption, wie der Senator diesen Psalm ausgelegt wissen will, nämlich als *coelestis ille decalogus*, ... quem solus ille (Christus) complere potuit, qui mundi vitia cum suo auctore prostravit². Daraus haben wir ja die gleiche Erklärung für das *haec complens Dominus* in prol. 35 gefunden, wie wir sie auch bei Smaragdus antrafen. Ähnlich der Textvergleichen zwischen Kassiodor und Arnobius, sind wir auch zu einem Vergleich zwischen Benedikt und Kassiodor eingeladen. Eine schematische Übersicht möge das zu Sagende illustrieren.

KASSIODOR (CChL 97)

(Arnobius PL 53)

132, 5 ... *propheticarum interrogationum respondet Dominus in decalogi exemplum, ... decem virtuti-*

BENEDIKT (RB prol. 22–41)

prol. 22. *In cuius regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus curritur, minime pervenitur. Sed interrogemus cum pro-*

¹ cf., S. 57/58.

² cf., S. 91.

bus ad beatitudinis suae atria perveniri.

133, 17 Sic et ibi pentateuchi, et hic decalogi virtus *ostenditur*.

(Arn.: 341B ea docuisse quae fecisse ...

341C perfectionem implementam *ostendit*).

134, 100 Haec est responsio septima, ubi *diabolum malignum* in conspectu suo

dedit ad nihilum, quando ei dixit: Redi retro, Satanas ... (Mt. 4, 7). Hoc enim cui potest alteri congruere nisi quem constat *virtute propria* cunctis spiritibus *impe-*
rare?

135, 148 ... oblationes non esse omnimodis *respuendas*.

134, 105 Sequitur etiam alterius partis decora subiunctio, ut ...

qui Dominum timent, eum semper puro corde *magnificent*.

135, 152 Expositis decem virtutibus ... *interrogationi* propheticae breviter *data* est absoluta *responsio*: ...

136, 157 Sed considera quid facit dixit, non cantat, ut nos ad *actua-*
lem virtutem interposita lege constringeret ...

(Arn.: 341D qui hunc *imitatus* fuerit).

pheta Dominum, dicentes ei: Ps. 14, 1 ...

prol. 24. Post hanc *interrogationem*, fratres, audiamus Dominum respondentem et *ostendentem* nobis viam ...

prol. 28 Qui *malignum diabolum* aliqua suadentem sibi cum ipsa suasionem sua a conspectibus cordis sui *respuens*, *dedit ad nihilum*,

et parvulos cogitatus eius tenuit et adlitis *ad Christum*.

prol. 29 Qui *timentes Dominum* de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ... operantem in se Dominum *magnificant*.

prol. 39 Cum ergo *interrogassemus* Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi eius, *audivimus* habitandi praeceptum.

prol. 35 ... exspectat nos cotidie his suis sanctis monitis *factis* nos respondere debere.

prol. 39 ... sed si *compleamus* habitatoris officium.

136. 168 ... *quem solus ille complere potuit*, qui mundi vitia cum suo auctore prostravit.

(Arn.: 341C *Completi* ergo hic decem virtutum indiciis in hoc de coelo et perfectionem *impletam* ostendit).

136, 170 Sed *precemur* iugiter omnipotentiam eius, *ut qui talia per nosmetipsos implere non possumus* quae iussa sunt, *eius ditati munere faciamus*.

prol. 35 ... *Haec complens Dominus* ... prol. 36 Ideo nobis propter emendationem *malorum huius vitae* dies ad indutias relaxantur.

prol. 39 Sed si *compleamus* habitatoris officium.

prol. 41 ... *et quod minus habet in nos natura possibile, rogemus* Dominum *ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare*.

Es ergeben sich folgende Berührungspunkte:

1. Der Herr gibt dem Propheten (nach der RB: auch uns) Antwort auf die gestellte Frage: Durch Tugenden (RB: durch gute Werke) gelangt man zu den Hallen seiner Seligkeit (RB: ins Königszelt).
2. Die Antwort ist bei beiden ein *ostendere*.
3. Der malignus ist explicite der *diaabolus*.
4. An Stelle des biblischen «*deductus est*» lesen beide das Activum: *deduxit ad nihilum*.
5. Der Überwinder Satans ist (nur) *Christus* (virtute propria – adlissit ad Christum). Vielleicht ist auch noch das *respuere*, das bei beiden – wenn auch in verschiedenem Zusammenhang – gebraucht wird, nicht ganz außer acht zu lassen.
6. Das auffallende *magnificans* (Plural).
7. Auf Nachfolge in der *Tat* ist großer Nachdruck gelegt.
8. Das mehrmalige *comple*.
9. Die ähnliche Gebetsaufforderung, die dem klassischen Stil römischer Orationen nachgebildet ist. In ihr verrät sich aber bezüglich der Natur und Gnade die theologisch präziser formulierte Ansicht Kassiodors.

Diese Berührungspunkte – mögen auch der wörtlichen Parallelen nicht allzu viele sein – legen bestimmt irgend eine Beziehung zwischen Benedikt und Kassiodor nahe. Andererseits kann aber ein fundamentaler Unterschied nicht übergangen werden, nämlich daß *das tragende Subjekt* bei Kassiodor *Ch r i s t u s* ist, in der RB aber der *M ö n c h*. Ist vielleicht diese Differenz so zu erklären, daß dem Verfasser des Prologs eine Psalmenerklärung vorlag, dessen Subjekt und Thema der Christus viator war? Diese typologische Deutung hätte er dann, um unmittelbar an die Mönche heranzukommen, zurücktreten lassen, und dafür im ermahnenden Ton der Vorrede den Mönch selber als handelndes Subjekt ins Zentrum gerückt. Dabei ist es ihm aber keineswegs ganz gelungen, alle Spuren der christologischen Deutung auszuwischen. Vielleicht war dies bei der sonst so betonten Christozentrik der hl. Regel nicht einmal die Absicht. So blieb nicht nur das *Dominus respondens*, sondern auch das in prol. 24 vorhandene *ostendens*, nämlich seine Heilstaten, wie sie uns z. B. Kassiodors Kommentar schauen läßt, stehen, und ebenso das unreflektiert übernommene *haec complens Dominus* (prol. 35). In diesem Licht wäre auch leichter zu verstehen, wie er den Psalm als *ducatu Evangelii* und *itinera Christi* (prol. 21) bezeichnen konnte.

Anzunehmen, daß dem Verfasser des Prologs *der Kommentar des Kassiodor als Quelle* gedient habe, ist wohl von diesem fundamentalen Unterschied und den relativ spärlichen Wortparallelen aus kaum oder äußerst schwer zu beweisen, ganz abgesehen vom chronologischen Moment, das die früheste Redaktion des Psalmenkommentars in die Zeit von 538–548 verlegt³, was somit eine Benutzung in der RB, wenn auch nicht gerade unmöglich, so doch sehr fragwürdig macht. Ist also vielleicht für beide nach einer *gemeinsamen Quelle* zu suchen? Darauf sind wir bereits im fünften Kapitel bei der Väterexegese des Ps. 14 zu sprechen gekommen, wo wir die nicht zu leugnende Abhängigkeit Kassiodors von Arnobius nachwiesen⁴. Er deutet ja in seinem Kommentar den Ps. 14 auch auf den Christus viator. Allerdings zeigten sich schon dort neben eindeutigen Beziehungen doch wieder tiefe Unterschiede, die am ehesten eine schon von Arnobius selber benützte Schrift als Quelle Kassiodors vermuten ließen. Diesen Knoten noch weiter zu lösen, ist mir nicht gelungen. Doch so viel dürfte wohl zutreffen, daß diese typolo-

³ cf., S. 85.

⁴ cf., S. 87–92.

gische, mit Arnobius sich berührende Psalmenerklärung, auch die Grundlage für die Auffassung des Psalms in der RB bildet. Somit ist diese Feststellung *ein erstes Ergebnis* der genauern Analyse der Psalmenkommentare des Arnobius und des Senators.

Doch sind damit keineswegs schon alle Linien, die den Ps. 14 der RB mit den Vätern verbinden, aufgewiesen. Ergab sich die obige Feststellung mehr auf Grund äußerer, textlicher Parallelen, so soll fortan mehr der ideelle Gehalt von Ps. 14, wie er sich aus der Väterexegese ergeben hat, herausgearbeitet werden.

2. *Ideengehalt des Psalms für den Prolog und die ganze RB*

Mag es im folgenden auch schwer oder unmöglich sein, jeweils genau anzugeben, welchem Kirchenvater die RB unmittelbar verpflichtet ist, so dürfte doch der ganze Themenkomplex um Ps. 14 für die Auswahl und bevorzugte Verwendung gerade dieses Psalms in der hl. Regel entscheidend gewesen sein. Wir müssen also wieder auf das fünfte patrologische Kapitel zurückgreifen, vor allem auf die mehr synthetische Zusammenfassung desselben⁵. Dort sind wir ja bereits auf *mehrere Themen* gestoßen, die im Hintergrund der verschiedenen Psalmenerklärungen der Väter stehen, wobei je nach persönlicher Neigung und umweltbedingten Einflüssen dieser oder jener Aspekt mehr hervorgestrichen wird. Diese Themen sollen nun in etwas größere Zusammenhänge eingeordnet und besonders unter dem Gesichtspunkt ihrer Eignung und Ansprechbarkeit für eine monastische Regel und speziell für die RB gewürdigt werden.

a) Das Thema vom «Weg»

Schon in der Deutung des Prologabschnittes ist uns dieses Bild vom Weg mehrfach begegnet. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß sich der Gedanke vom *Mönch* als einem *Pilger und Wanderer* und von seinem Leben als einer Pilgerschaft durch die ganze RB zieht. Ein nur flüchtiger Blick in die Wortkonkordanz von Hansliks Regelausgabe unter *via*,

⁵ cf., S. 93–100.

⁶ CSEL 75: *via*, S. 339; *currere*, S. 203; *festinare*, S. 229; *pervenire*, S. 284/85.

currere, festinare, pervenire⁷ wird diese Ansicht vollauf bestätigen. Vor allem stehen Prolog und Epilog (c. 73) ganz und gar im Banne dieses Bildes. Es fehlt jedoch im corpus der Regel, wenn auch durch den Inhalt bedingt stark zurücktretend, nicht ganz. (z. B. RB c. 5, 11; 7, 5; 71, 2). Bereits im ersten Satz der RB wird dem Neuankommenden der Sinn des Klosterlebens als eine Rückkehr zu Gott umschrieben⁷. Ebenso weist das allerletzte Wort der hl. Regel hin auf das am Ende der via salutis (prol. 48) sich eröffnende Ziel⁸. Somit ist dieses Bild dem hl. Benedikt sehr lieb und vertraut. P. Delatte⁹ schreibt richtig in seinem Kommentar: «Cette conception de la vie spirituelle sous la forme d'une marche entrépide vers le Seigneur est très familière à S. Benoît: nous la retrouvons maintes fois dans sa Règle.»

Diese Idee ist aber durchaus *nicht* als ein *Eigengut Benedikts* anzusprechen, sondern ist ein im Christentum überhaupt tief verwurzelter Gedanke, der dann gerade in Mönchskreisen besonderes Wohlgefallen fand. Das bekannte und anschauliche Bild vom Herkules am Scheideweg dürfte jedenfalls im Hintergrund der RM stehen, auf das sie mit ihrem trivium im Prolog¹⁰ und bivium im Gehorsamskapitel¹¹ anspielt. Wie Herkules ist auch der heimkehrende Odysseus¹² zur symbolischen Gestalt geworden, seit Gottes Sohn, Jesus Christus selber, als Pilger und homo viator über diese Erde schritt. Dieses Thema von der Pilgerschaft unseres christlichen Daseins, worüber ein hl. Augustinus¹³ so unvergänglich schön spricht, ist nie mehr verstummt. Das schon der rein menschlichen Erfahrung sehr entsprechende Bild hat sicher darum auf die christliche Daseinsdeutung eine so weit verbreitete Anwendung gefunden,

⁷ Prol. 2: ... ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras.

⁸ c. 73, 9: ... ad maiora doctrinae virtutumque culmina Deo protegente pervenies.

⁹ Commentaire sur la Règle de S. Benoît, S. 3. — Ferner B. Reetz in: BM 36 (1960), S. 380.

¹⁰ RM prol. 17, S. 137.

¹¹ RM c. 7, 45–50, S. 163/64; c. 7, 89, S. 165.

¹² H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945), S. 16. 414.

¹³ z. B. Enarr. in Ps. 38, 13, CChL 38 (1956), S. 421, 21. 5–31.

Enarr. in Ps. 62, 2, CChL 39 (1956), S. 797, 6. 13–18.

Enarr. in Ps. 118, 19 s. VIII, CChL 40 (1956), S. 1684, 1. 10–60.

weil es auch ganz fundamental die Schriften des AT durchdringt. Das wichtige, historische Ereignis des *Exodus* hat sich zutiefst der Seele des auserwählten Volkes eingeprägt, so daß gerade diese charakteristische Etappe der Heilsgeschichte der Typologie einen äußerst fruchtbaren Ansatz bot. Das ins Gelobte Land wandernde Volk wird zum Typ des neuen Israel, der Kirche Christi, auf der Pilgerschaft zum Himmel. Sein Führer Moses, findet in Christus, im Haupt des mystischen Leibes, seinen Antityp. Die vielen Wundertaten des Wüstenzuges stehen in enger Verbindung mit den christlichen Initiationssakramenten (cf. 1. Kor. 10, 1–4)¹⁴. Vor allem führt uns der Hebräerbrief, dessen Untersuchung E. Käsemann mit dem Titel: «Das wandernde Gottesvolk»¹⁵ überschrieb, deutlich dieses unser Exodusdasein als «Fremdlinge und Pilger auf der Erde» (Hebr. 11, 13) vor Augen. Diesem Gedanken weiter nachzugehen, liegt nicht im Bereich unserer Arbeit. Aber er soll wenigstens noch kurz in seiner Bedeutung für monastische Kreise hervorgehoben werden.

Das alttestamentliche Unterwegssein durch Wüste und Einsamkeit mußte gerade auf die Wüstenmönche einen tiefen Eindruck machen. Wir wissen ja um das *Ideal des «wandernden Mönchtums»*, das in bewußter Nachahmung Christi als Fremdling (Mt. 23, 34) in der Idee der peregrinatio eine besondere Form der Entsagung sah. Daß sich dabei viele Gefahren und leicht Mißbräuche ergeben konnten¹⁶, ist kein Argument gegen das an sich ernstgemeinte Ziel. Sicher vermochte es dem Gedanken, jeder Christ und erst recht jeder Mönch müsse sich als Pilger und Wanderer auf dieser Welt fühlen, einen nicht zu übersehenden Nachdruck zu verschaffen. Diese Wahrheit darf auch der heutige Mönch nicht vergessen, mag er auch nicht mehr die nach Evagrius Ponticus für die Mönche so wichtige ἀναχώρησις den Exodus aus der Welt in die Wüste, räumlich mitvollziehen. Das Dynamische des Mönchslebens und nicht so sehr

¹⁴ Zum Ganzen cf. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri* (Etudes sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950), S. 131–143; 152–176. J. Guillet, *Leitgedanken der Bibel* (Luzern 1954), S. 9–28.

¹⁵ in: *Forschung zur Religion und Literatur des AT und NT*, NF Heft 37 (Göttingen 1939).

¹⁶ cf. RB c. 1.: Über die Gyrovagen.

¹⁷ Belegstellen dafür: cf. H. U. von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, ZkTh 63 (1939), S. 102, Anmerkung 42.

der Ordens-«Stand» entspricht dem wahren Mönchsideal¹⁸, was auch der hl. Benedikt am Schluß seiner Regel betont¹⁹ und wofür L. Bouyer in Augustins enarratio zu Ps. 41 in dem nach Wasser lechzenden Hirsch gleichsam den «Mythos» des Mönchtums sieht²⁰.

Vielleicht läßt sich noch von einer andern Seite her die Vorliebe Benedikts für das Bild vom Weg erklären. Die RB erwähnt an zwei Stellen (prol. 48; c. 5, 11) das vom Herrn in der Bergpredigt gebrauchte Wort von «der engen Pforte und dem schmalen Weg, der zum Leben führt» (Mt. 7, 14). Daß die Bergpredigt in der RB eine Sonderstellung einnimmt, werden wir später noch sehen. Jedenfalls ruft auch dieses Schriftwort nach einer den Vätern und sicher auch Benedikt wohlbekannten Vorstellung. Ja bereits in der Didache²¹ und im Barnabasbrief²² klingt im Anschluß an Mt. 7, 13. 14 das Thema von den zwei Wegen an. Von da aus läßt sich nicht allzu schwer eine Brücke zur *via recta*, *via regia* schlagen, die uns zwar wörtlich in der RB nicht begegnet, wohl aber im Hintergrund der beliebten Idee von der *via ad coelum* mitschwingen dürfte. Wenigstens spricht Smaragdus in der metrischen Einleitung zu seinem Regelkommentar von der *sancta via praelucida semita coeli*, die er auch als Königsweg bezeichnet:

R e g i a rectegradis dicitur ista via . . .

Novit ad aeternum monachos perducere regnum (PL 102, 689).

Diese dem Abt Smaragdus vertraute Idee²³ geht weit zurück in die Anfänge der christlichen Literatur und war schon im ägyptischen Mönchtum heimisch. «Aller par la route royale était comme un proverbe, une expression que tout le monde comprenait et qui disait beaucoup sans exiger d'explications»²⁴. Makarius' Freund, Evagrius, sieht im Königsweg den höchsten Gehalt ausgedrückt, indem ein Mönch auf diesem Weg zur vollkommenen Herrschaft über sich selbst gekommen und zum innern

¹⁸ Gerade die örtliche Stabilität soll die Dynamik des Geistes nur um so mehr fördern.

¹⁹ c. 73, 8: *quisquis ergo ad patriam caelestem festinas*.

²⁰ Vom Geist des Mönchtums, S. 24/25.

²¹ *Doctrina 12 Apostolorum* I., 1. 2 (F. Funk, *Patres Apostolici*, Tübingen 1901, S. 3).

²² ep. XVIII, 1–XX, 2 (F. Funk, *Patres . . . l. c.*, S. 89–95).

²³ *Via regia* heißt ein von ihm verfaßter Traktat der Spiritualität für Könige (PL 102, 931–970).

²⁴ J. Leclercq, *La Voie Royale*, VS Supplément 2 (1948) 338–352, S. 340.

Frieden gelangt ist²⁵. Aus diesen ägyptischen Reichtümern schöpfte der von Benedikt bevorzugte Gewährsmann, Abt Kassian, bei dem wir in coll. XXIV. c. 24. 25²⁶ eine lange Abhandlung über den Königsweg lesen. Auf die Frage des Mönches Germanus: *cur amarum iugum et grave onus domini sentiatur?*, antwortet Abt Abraham: *ergo secundum meram domini traditionem via regia suavis ac levis est, licet dura et aspera sentiantur*²⁷. Mit Recht führt C. Butler in seiner Regelausgabe²⁸ diese Stelle zu c. 58, 8 an, wo es vom Novizen heißt: *Praedicentur ei omnia dura et aspera per quae itur ad Deum*. Ihr Echo dürfte auch in prol. 48 nachklingen²⁹. Wie beliebt und verwurzelt dieses Bild gewesen sein muß, beweist auch sein großer Einfluß bis hinauf ins Mittelalter, über das *Itinerarium mentis in Deum* des hl. Bonaventura bis zur *Imitatio Christi* (II. 12, 3. 6. 15), wo es in Verschmelzung mit Mt. 16, 24 zur *regia via crucis* wird. Dieser letztere Gedanke liegt zwar nicht mehr im Blickfeld Kassians, wohl aber bewegt sich der Schlußsatz des Prologs der RB, der von der Teilnahme am Leiden Christi als Einlaßbedingung in sein Königreich spricht (prol. 50), irgendwie auf dieser Linie. Die *itineraria Christi* (prol. 21) führen den Mönch notwendigerweise nur über die *via crucis* zum Königszelt³⁰.

Um rückwärts den *ersten Spuren dieses Bildes* nachzugehen, können wir verweisen auf J. Paschers Werk «*Ἡ βασιλικὴ ὁδός*, der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandrien»³¹, für den der königliche Weg, beruhend auf Num. 20, 17, das Grundthema seines ganzen Systems bildet. Es ist der königliche Weg philonischer Mystik³². Verwertet in der christlichen Gnosis eines Klemens von Alexandrien als

²⁵ Evagrius Ponticus ep. 16 (ed. W. Frankenberg, Berlin 1912, S. 577).

²⁶ CSEL 13 (Petschenig 1886), S. 700–704.

²⁷ l. c., S. 703, 17.

²⁸ Butler-Regel, S. 106.

²⁹ Zum ganzen Thema cf. den Artikel von W. Michaelis in G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, Bd. V. 42–101, vor allem S. 43–46 und 53–55; von den zwei Wegen, S. 61–63: vom Königsweg, S. 71–77: über Mt. 7, 13 ss; S. 80–88: über Jo. 14, 4.

³⁰ Beim hl. Basilius (PG 31, 625C) lesen wir vom kreuztragenden Leben der Mönche (*stauróphoros bíos*).

³¹ Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 17, Heft 3/4 (Paderborn 1931), 280 S.

³² l. c., S. 9.

Bild für den Aufstieg der Seele zu Gott³³, wird es vor allem von Origenes in der Homilie zu Num. 12, 4³⁴ aufgegriffen, von wo es über Ambrosius³⁵ und Hieronymus³⁶ den Weg in den Okzident fand. In der Rezension zu J. Pascher hat aber H. Rahner³⁷ mit Recht auf die antike Umwelt, vor allem auf Aegypten hingewiesen, wo bereits in Papyri von den Königsstraßen (Staatsstraßen) die Rede sei. Allerdings wird doch der Text der Hl. Schrift «Wir ziehen auf dem Königsweg und biegen weder rechts noch links ab» (Num. 20, 17) verschiedene Väter mehr inspiriert haben³⁸, zumal dahinter die ganze Kraft des Exoduserignisses eines Abraham, eines Jakob und des ganzen Volkes aufscheint. Seine typologische Bedeutsamkeit wurde bereits kurz erwähnt³⁹.

Am Schluß dieser Ausführungen über das Thema vom «Weg» könnte jemand fragen, was dies mit Ps. 14 zu tun habe, da ja darin – abgesehen vom «ingredi sine macula», das im übertragenen Sinn zu verstehen ist – vom Weg gar nicht die Rede ist. Doch stellt uns Vers 1: *«Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelt? Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?»*, ein Ziel vor Augen, das es eben zu erreichen gilt. Dabei floß den Vätern, wie wir gesehen haben, immer wieder das Bild vom viator in die Feder. Von ihm ist auch die RB ganz durchtränkt. – Mit dem Hinweis auf das Ziel des Weges sind wir bereits beim nächsten Thema von Ps. 14 angelangt.

b) Das Thema: «Sion».

Fast ist es überflüssig, die Verbindungslinie zum Vorausgehenden zu ziehen, denn Wanderschaft ist letztlich immer auf ein Ziel ausgerichtet. Beim Königsweg ist dieses Ziel der König, ja Gott selber. Die Sehnsucht nach der Gottesschau verleiht dem Wanderer Kraft und Ausdauer. In

³³ z. B. Stromata IV c. II, 5. 1–3, GCS Klemens 2 (Stählin 1906), S. 250, Stromata VII c. XV, 91. 5/6, GCS Klemens 3 (Stählin 1909), S. 64/65.

³⁴ GCS Origenes 7 (Baehrens 1921), S. 106, 10–16.

³⁵ Expos. in Ps. 118, s. 5, 19, CSEL 62 (Petschenig 1913), S. 91/92, Num.-Text 20, 17, S. 92, 1–4.

³⁶ Com. in Is. 57, 10 (PL 24, 553/54). Com. in Zach. 12, 6. 7 (PL 25, 1512B).

³⁷ Der königliche Weg des Kreuzes, ZAM 8 (1933) 73–76.

³⁸ cf. J. Leclercq, La Voie Royale, VS Supplément 2 (1948) 338–352, S. 340, Anmerkung 14.

³⁹ cf., S. 107.

allgemeineren Ausdrücken wird dies von der Pilgerfahrt unseres Lebens überhaupt ausgesagt, von uns, die wir auf der Suche nach unserer eigentlichen Heimat, dem himmlischen Jerusalem sind (Hebr. 13, 14). In diesem Sinn haben auch fast alle Väter⁴⁰ das heilige Zelt und den Berg des Herrn in Ps. 14, 1 verstanden. Für sie, wie auch für den hl. Benedikt selber, bedeutet *Sion ein Symbol des Himmels* und der endgültigen Gottvereinigung.

Biblisch gesehen zieht sich dieses Thema seit der historischen Erwählung Jerusalems, von der wir in 2. Sam. 6 lesen, beinahe durch alle Bücher der Hl. Schrift. Nebst den Propheten sprechen vor allem die Psalmen, die die Väter treffend einen Auszug der ganzen Hl. Schrift des AT genannt haben⁴¹, unter den verschiedensten Termini⁴² überreich von diesem Sion. Es wäre leicht darzulegen, wie sich dieses Jerusalem immer deutlicher als das eigentliche Ziel und Verlangen Israels und der Einzelseele herausstellt, und wie gerade die schönsten Lieder des Psalters sich daran als dem Symbol der innigsten Gottvereinigung bis zu einer Art Psalmenmystik aufschwingen⁴³. Hat L. Bouyer etwa übertrieben, wenn er in einer abschließenden Würdigung über den Psalter und dessen Gefühle, die er im Menschen hervorruft, schreibt⁴⁴: «Es ist das tiefste und zweifellos nie mehr befriedbare Heimweh nach Gott . . . Ob es die Rufe nach der heiligen Stadt sind, die sich in den ersten Psalmen erheben, die angstvollen Erinnerungen des Quemadmodum (Ps. 41/42), die große Friedensvision des Quam dilecta (Ps. 83) oder der herzzerreißende Schmerz des Super flumina Babylonis (Ps. 136) – wo findet die gottsuchende Seele ein ähnliches Seufzen nach seiner Gegenwart inmitten der Verbannung dieser Welt und dieses Lebens?». Dabei ist es interessant festzustellen, daß die von L. Bouyer angeführten Psalmen zum größeren Teil eigentliche Sionslieder sind, von dem Ezechiel ganz am Schlusse seiner prophetischen Visionen sagt: «Die Stadt heißt von dem Tage an: ‚Der Herr ist dort‘» (Ez. 48, 35; cf. Apc. 21, 22. 23).

⁴⁰ cf., S. 93 ss. Als einzelne Väter sind besonders hervorzuheben: Klemens von Alexandrien, die übrigen Alexandriner, Hesychius, Theodoret, Hilarius und Augustinus.

⁴¹ cf., S. 32.

⁴² z. B. Sion, Jerusalem, Stadt Gottes, hl. Berg, hl. Tempel, hl. Zelt.

⁴³ cf. Ps. 41/42; 62; 83; 136 etc.

⁴⁴ Vom Geist des Mönchtums, S. 266/67.

Vielleicht leitet kein Text schöner zum NT über als die Worte des hl. Augustinus zu Ps. 86⁴⁵: *Erat enim quaedam civitas Sion terrena, quae per umbram gestavit imaginem cuiusdam Sion de qua modo dicitur, coelestis illius Jerusalem de qua dicit apostolus (Gal. 4, 26): «Quae est mater omnium nostrum».* Neben dieser Stelle aus dem Galaterbrief sind vor allem Hebr. 12, 18–24 und 13, 14 für dieses Thema unerlässlich, wie auch Apk. 21, 2. 3 mit «der heiligen Stadt, dem ‚neuen Jerusalem‘ . . ., ausgestattet wie eine Braut, für den Gemahl geschmückt» und dem «Zelt Gottes unter den Menschen». Dabei ist dieses Ineinanderübergehen von irdischem und himmlischem Jerusalem⁴⁶ keineswegs nur in der Bibel beheimatet, sondern noch mehr kam es in der jüdischen Apokalyptik darüber zu recht üppigen Spekulationen. «An Stelle des zerstörten Jerusalem wird das Jerusalem, das droben erbaut ist, vom Himmel herniederkommen, und der Sproß aus dem Stumpfe Isaia (11, 1), der Messias ben David wird erscheinen»⁴⁷. Diese Vorstellung von einer bereits im Himmel erbauten Stadt, die nach der syrischen Baruch-Apokalypse Adam vor dem Sündenfall, Abraham in jener geheimnisvollen Bündnisnacht (Gen. 15, 17) und Moses auf dem Berg Sinai als Vorbild für das Bundeszelt (Ex. 25, 40 cf. Hebr. 8, 50) geschaut haben, unterscheidet sich zum Teil von der neutestamentlich-eschatologischen Vorstellung. Diese erblickt im neuen Jerusalem vor allem eine Gemeinde oder Gemeinschaft von Menschen.

Auf die *patrologische Bedeutsamkeit* der Idee des himmlischen Jerusalem einzugehen, wäre bei der äußerst reichen Verwertung dieses Themas, vor allem beim hl. Augustinus⁴⁸, ein uferloses Unterfangen. So wenden wir uns denn gleich der RB zu und suchen dort nach dem ergänzenden Rahmen zu Ps. 14, 1. Zwar findet sich in der ganzen *hl. Regel* weder das Wort Sion noch Jerusalem. Was aber die Väter mit diesem Wort

⁴⁵ Augustinus, enarr in Ps. 86, 2, CChL 39 (1956) 1199, 2. 33–36.

⁴⁶ cf. die allegorische Auslegung der Hagargeschichte in Gal. 4, 24 ss. – S. Grün, Psalmengebet im Lichte des NT (Regensburg 1958), S. 468–472.

⁴⁷ Ma'ase Daniel (Beth ha Midr. 5, 128. 11) in: Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch² (München 1954), Bd. 3, S. 796. – Über das obere Jerusalem cf. ferner l. c., S. 573. 702–704.

⁴⁸ «Mais celui de tous les Pères qui a orchestré de la façon la plus grandiose le thème de la Jérusalem céleste est certainement saint Augustin»; O. Rousseau, Quelques textes patristiques sur la Jérusalem céleste, VS 86 (1952) 378–388, S. 386.

meinten, ist bei Benedikt mit *coelum* und *vita aeterna* wiedergegeben⁴⁹. Ebenso meint das dreimal im Prolog vorkommende *regnum* dieselbe Realität. Übrigens sind wir diesem «Himmelfahrtsdenken in der Spiritualität der Väter»⁵⁰ schon beim Thema «Weg» begegnet, wo wir von der Pilgerschaft des Christen und Mönchs gesprochen haben, wobei der letztere ganz besonders das Wort des Apostels «*nostra autem conversatio in coelis est*» (Phil. 3, 20)⁵¹ verwirklichen sollte. Es ist also nicht verwunderlich, wenn gerade an diesen Stellen, wo in der RB vom Weg die Rede ist, auch ausdrücklich das Ziel im Blickfeld des Wanderers aufscheint, wie beispielsweise in betonter Stellung im Schlußwort des Prologs⁵² und überhaupt im letzten Satz der hl. Regel: *Quisquis ergo ad patriam coelestem festinas* (c. 73, 8). Ferner stoßen wir in den aszetischen Kapiteln immer wieder auf das ewige Leben und die Herrlichkeit des Himmels, sei es als das zu erstrebende Ziel⁵³ oder als höchstes Motiv der restlosen Hingabe an Christus⁵⁴. Wie sehr der Prolog (vor allem prol. 20–44) von der dem Ps. 14 entnommenen Vorstellung des himmlischen Zeltbewohners beherrscht ist, haben wir bereits bei dessen Ausdeutung⁵⁵ dargetan.

⁴⁹ cf. Hansliks Wortkonkordanz CSEL 75: *caelum* (*caelestis*), S. 191/92; *vita* (*aeterna*, *perpetua* etc.), S. 341; *regnum*, S. 306.

⁵⁰ L. Bouyer, *Vom Geist des Mönchtums*, S. 40.

⁵¹ Jedoch das *conversatio* der Vg. (im Deutschen meistens: «unser Wandel») entspricht nicht genau dem griechischen *tò politeuma* = Bürgerrecht, Staat. O. Karrer übersetzt: «unsere Heimstatt».

⁵² Prol. 50 ... *ut et regno eius mereamur esse consortes*.

⁵³ z. B. die Auffassung des fundamentalen Demutskapitels beruht ganz auf dem Bild der zum Himmel führenden Jakobsleiter. (c. 7, 5–9). cf. G. Penco, *Un tema dell'ascesi monastica: la scala di Giacobbe* in: *Vita Monastica* 14 (1960) 99–113. Ferner eines der Werkzeuge der geistlichen Kunst (c. 4, 46) lautet: ... *vitam aeternam omni concupiscentia spiritali desiderare*.

⁵⁴ c. 5, 3: *propter servitium sanctum quod professi sunt, seu propter metum gehennae vel gloriam vitae aeternae*, oder in c. 5, 10 wird die Bereitwilligkeit des flinken Gehorsams derjenigen hervorgehoben, quibus ad *vitam aeternam* gradiendi amor incumbit; cf. auch c. 72, 12.

⁵⁵ cf., S. 59/60, 68.

Durch diese betonte Ausrichtung der ganzen Mönchsaszese auf die jenseitige Welt⁵⁶ wird in der RB die für jeden Christen so wichtige, aber in der Praxis so sehr vergessene *eschatologische Grundhaltung* gewahrt, die sich auch direkt in den vielen Hinweisen auf das letzte Gericht⁵⁷ und die Novissima überhaupt⁵⁸ kundtut. Doch Benedikt bleibt keineswegs bei der Furcht vor der Hölle stehen. Sein Geist schöpft vor allem Antrieb aus der Verheißung des himmlischen Jerusalem, das so majestätisch im Vesperhymnus des Kirchweihofficiums mit seinen Reminiscenzen aus der geheimen Offenbarung des hl. Johannes und dem Pastor Hermae vor uns ersteht, ein Hymnus, der auch zweimal in der RM⁵⁹ erwähnt wird. Das himmlische Jerusalem muß somit als Ziel und Vorbild für den einzelnen Mönch und das Kloster dienen, denn in der hl. Regel geht es um «die Verwirklichung der monastischen Gemeinschaft, die ihre endgültige Erfüllung im himmlischen Vaterlande hat»⁶⁰.

c) Der Ps. 14 als «monastischer Tugendkatalog»

Wenn der dritte, mit Ps. 14 im Zusammenhang stehende Themenkomplex mit «monastischer Tugendkatalog» überschrieben wird, so möchte ich dies in einem möglichst weiten Sinn verstanden wissen. Praktisch fällt darunter alles, was die Väter als Grundgedanken der vv. 2–5⁶¹ und die RB in prol. 25–44 zum Ausdruck gebracht haben. Nachdem das Ziel, das himmlische Jerusalem klar vor Augen steht, ist es nun am Wanderer gelegen, sich mit der entsprechenden Haltung auf den Weg zu machen und die *Einlaßbedingungen eines himmlischen Zeltbewohners* zu

⁵⁶ Joh. Kassian, Coll. I, 4, CSEL 13 (Petschenig 1886), S. 10, 5–8: ... finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum coelorum est, destinatio vero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire (cf., S. 119).

⁵⁷ Besonders einprägsam in den Abtskapiteln: c. 2 und c. 64; ferner c. 4, 44: diem iudicii timere.

⁵⁸ Fünfmal scheint das Wort *gehenna* auf (CSEL 75, S. 232).

⁵⁹ RM c. 3, 87, S. 161; c. 90, 35. 36, S. 295.

⁶⁰ B. Steidle. Die Regel St. Benedikts: Exkurs über den Sinn des Mönchtums... 329–331, S. 329; ferner l. c., S. 101–106: Die klösterliche Kirche. — A. de Vogüé, Le monastère, Eglise du Christ in: SANS 42 (1957) 25–46.

⁶¹ cf., S. 93–96.

erfüllen. Zunächst wollen wir einfach dieser allgemeinen Aufforderung zu sittlich gutem Tun und Handeln nachgehen und sie im Lichte der RB und der klösterlichen Askese betrachten.

Schon die Frage nach der monastischen Umwelt der RB⁶² hat uns mit ihrem gallischen bzw. ägyptischen Mutterboden bekannt gemacht. Hier werden wir jetzt in einem Einzelpunkt diese Beobachtung bestätigt finden, denn die *aszetische Grundhaltung der RB* ist getragen von einem Ton, in dem – ohne die göttliche Gnade zu leugnen – die menschliche Anstrengung und Leistung dominierend hervorsticht. Dies ist für alle Mönchsregeln dieser Zeit kennzeichnend⁶³. Die Bilder, die dieser Wahrheit Nachdruck verschaffen sollen, sind ganz verschiedenen Bereichen entnommen. Teils spricht die RB beim Bild des Weges von *currere* (prol. 13, 22, 44, 49; c. 27, 5) und *festinare* (c. 73, 2. 8), so daß das Kloster in Anlehnung an den hl. Paulus (1. Kor. 9, 24–27) gleichsam zur Rennbahn im Stadion wird; teils erwähnt sie im Zusammenhang mit der *militia* einfach das *militare* und *pugnare* des Mönches. Nebst diesem letztern Bild werden wir noch die vielen Ausdrücke berücksichtigen müssen, die das Tun und Befolgen des Guten und Gerechten gegenüber einem bloßen Hören nahelegen. Vielleicht hat die RB selber dies alles im ersten Satz des Prologs mit ihrem markanten «*labor oboedientiae*»⁶⁴ (prol. 2), einem Ausdruck, dem wir bereits im alten Mönchtum⁶⁵ und in Lerin⁶⁶ begegneten, umschreiben wollen. Ist nach alter monastischer Auffassung *das ganze Mönchsleben «Arbeit», Mühsal*, so ist es der Gehorsam im besondern. Selbst von Augustinus vernehmen wir diese voluntaristische Spra-

⁶² cf., S. 20–24.

⁶³ G. Holzherr, *Regula Ferioli*, S. 200/01.

⁶⁴ B. Steidle dürfte wohl richtig diese beiden Worte in synonymem Sinn verwenden, da es sich um einen Identitätsgenitiv handeln könnte. cf. Der Genitivus epexegeticus in der RB, *SMon* 2 (1960) 193–203, S. 199.

⁶⁵ *Vitae Patrum* V, 14. 15 (PL 73, 951A).

⁶⁶ Im Leriner Schrifttum begegnet man immer wieder dem Bild von Kampf und Arbeit, die der Gehorsam erheischt. cf. besonders im Hom. III S. Eucherii ad monachos (PL 50, 837A/839B). – In PL 58, 883C–887D ist wohl richtiger die gleiche Homilie als sermo VII dem Faustus von Riez, einem frühern Lerinerabt, zugewiesen. – Ferner cf.: Faustus' *De gratia libri duo*, Prologus (CSEL 21, Engelbrecht 1891, S. 4. 4–6).

che, wenn er schreibt⁶⁷: *Ecce ubi est stadium vestrum, ecce ubi lucta certantium, ecce ubi cursus currentium, ecce ubi ferientium pugillatus.*

Diese kämpferische Haltung, die der hl. Paulus mit seinem Bild vom Wettlauf in der Rennbahn als für alle Christen geltend hinstellt, wird man noch verdeutlicht in den mit *militia* sich berührenden Ausdrücken der RB sehen dürfen. Zwar ist dieses Bild keineswegs ein Sondergut monastischer Kreise⁶⁸. Wir haben ja gesehen, wie das *tabernaculum* von Ps. 14 die Väter dazu veranlaßt hat, das Christenleben als eine *militia* darzustellen. Aber die Idee vom geistlichen Kriegsdienst ist doch den ägyptischen Mönchen besonders vertraut, ja ein Grundelement ihrer Aszese. Gemäß der Entwicklungsgeschichte von *militia* und *militare*, wie sie Ch. Mohrmann⁶⁹ kurz aufweist, wandelt sich aber die Bedeutung dieses eigentlich soldatischen Ausdrucks (so bei Origenes und den Aegyptern Serapion und Horsiesi, einschließlich Kassian) zu einem *terminus technicus*, der einfach das Mönchsleben besagen will und sich kaum von *servitus Dei* unterscheidet (so bei Augustinus). In der RB lesen wir 1 mal *militia* (c. 2, 20) und 5 mal *militare* (prol. 3, 40; c. 1, 2; 58, 10; 61, 10). Dabei bleibt nur die erst erwähnte Stelle, *Domino Christo vero regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma assumis*, im Rahmen der ursprünglichen Konzeption. Interessant ist der Übergang in c. 61, 10: ... *quia in omni loco uni Domino servitur, uni regi militatur*, und in c. 2, 20: ... *et sub uno Domino aequalem servitutis militiam baiulamus*. Hier wird die Idee der *militia* mit *servitus* identifiziert. Aus dem Stellennachweis von *miles*, *militia* und

⁶⁷ Augustinus, sermo 216, 6 (PL 38, 1080); cf. sermo 151 (PL 38, 814–819). Wohl am schönsten und ausführlichsten spricht Augustinus vom diesem christlichen Kampf in *De civitate Dei* 22, 23 (CSEL 40, Hoffmann 1900, S. 640/41).

Zum Ganzen cf. J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus* (Freiburg 1909), Bd. II, S. 371–378.

⁶⁸ A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1905). *Patrologische Belegstellen*, S. 18–46.

L. Hofmann, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen* in: *Trierer theol. Zeits.* 63 (1954) 76–92, bes., S. 76–82.

G. Penco, *Il Concetto di Monaco e di vita Monastica in Occidente nel Secolo VI.*, *SMon* 1 (1959) 7–50, S. 22/23.

⁶⁹ *La Langue de S. Benoît* in der Regelausgabe von Ph. Schmitz (2. ed.), S. 28–31.

militare in der RM⁷⁰ zeigt sich auch für diese Regel die Wichtigkeit und Beliebtheit des Militia-Gedankens.

Mag auch diese Idee in der RB in ihrer Ursprünglichkeit etwas verblaßt sein, so will doch mit Bestimmtheit so viel aufrecht erhalten werden, daß der Mönchsdienst mit täglicher Mühe und Anstrengung verbunden ist und Kampf gegen den Teufel und die Laster besagt (RB c. 1, 4. 5). Deshalb wohl die öftere Ermahnung der hl. Regel zu *positivem Handeln und Tun*. Dem Ausculto, o fili, praecepta magistri folgt auf dem Fuß das *efficaciter comple* (prol. 1). Dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch den ganzen Prolog⁷¹. Die gleiche Ermahnung, die der hl. Benedikt hier an den Mönch richtet, gilt ebenso oder noch mehr für den Abt, der den Namen des Obern durch die Tat erfüllen (c. 2, 1) und mit doppelter Lehre seinen Schülern vorstehen muß, d. h. alles Gute und Heilige mehr durch Taten als durch Worte zeigen soll (c. 2, 11. 12). Eigentlich müßten hier noch all die Texte der RB angeführt werden, die die Beobachtung der Gebote Gottes im allgemeinen oder im einzelnen empfehlen, woraus auch der typische Regelton des monastischen Moralismus herausgehört würde; doch vorläufig möge dieser Hinweis genügen.

Bei all dem Gesagten haben wir keineswegs den *Zusammenhang mit Ps. 14* vergessen. Erinnern wir uns doch an die jeweilige Interpretation der Kirchenväter bezüglich der den Psalm beschließenden Konklusion «Qui facit haec . . .»⁷². Sie wird gerade in der RB durch die Ersetzung mit dem anschaulichen Bild vom Hausbau aus der Bergpredigt erst recht ins Licht gerückt. Dieses «et facit» erläutert eindringlich der hl. Augustinus in seiner Abhandlung *De sermone Domini in monte*, die er mit folgendem Satze beendet: . . . *facienda sunt quae audivimus a Domino, si volumus aedificare super petram* (PL 34, 1308). Füglich dürfen wir hier an jenes

⁷⁰ F. Cavallera, *La Regula Magistri: sa doctrine spirituelle*, RAM 20 (1939) 337–368, S. 363/64.

⁷¹ *Quidquid agendum inchoas bonum* (4) – *deverte a malo et fac bonum* (17) – *observantia bonorum actuum* (21) – *bonis actibus curritur* (22) – *qui ingreditur sine macula et operatur iustitiam* (25) – *bona observantia sua* (29) – *sanctis monitis factis nos respondere debere* (35) – *sed si compleamus habitatoris officium* (39) und *currendum et agendum est* (44).

⁷² z. B. Kassiodor (cf. S. 91) . . . *facit, non cantat, ut nos ad actualem virtutem . . . constringeret, ne . . . intenti solis cantibus inaniter psalleremus*. S. Augustinus: *Cave, ne bene cantes et male vivas*.

andere Heilandswort erinnern, das sehr gut zu dieser Mentalität der RB paßt: «Selig, die das Wort Gottes hören und es beobachten» (Lk. 11, 28)⁷³.

Doch untersuchen wir nun näher, worauf sich dieses sittliche Tun und Mühen, von dem der hl. Caesarius von Arles in seiner Professansprache an Nonnen sagt, daß dies eine Lebensarbeit sei⁷⁴, genauer erstreckt. Das *ingredi sine macula und operari iustitiam* von Ps. 14, 2 scheint das ganze Programm des asketischen Strebens zu beinhalten, sobald wir diesen Vers in die Umwelt der Väter hineinstellen. Besonders wenn wir das *ingredi sine macula* neben das parallele «*innocens manibus et mundo corde*» des Ps. 23, 4 setzen, ruft es dem theoretisch und praktisch bedeutungsvollen Begriff der «*Reinheit des Herzens*». In der RB begegnet uns dieser Ausdruck «*puritas cordis*» im c. 20, 3: Über die Ehrfurcht beim Gebet. Das «reine Herz» als Grundvoraussetzung für eine «*pura oratio*» (c. 20, 4) ist die Frucht der voll verwirklichten Aszese. Wir begegnen diesem *operarium mundum a vitiis et peccatis* erst auf der obersten der zwölf Demutsstufen (c. 7, 70)⁷⁵. Es ist eigentlich verwunderlich, daß die RB diesen Begriff, der auf Grund des Bibelwortes «Selig sind, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen» (Mt. 5, 8) den Vätern so sehr zusprach, nicht weiter verwertet, steht doch bei Kassian die «*Reinheit des Herzens*» im Mittelpunkt seiner ganzen Mönchslehre⁷⁶. So sagt er z. B. vom Fasten, daß es nur sinnvoll sei *propter acquirendam cordis et corporis puritatem*⁷⁷. Dies stimmt durchaus zur knappen Charakterisierung Kassians in Viller-Rahner⁷⁸: «Mit bemerkenswerter Eindringlichkeit zeigt Kassian besonders die negative Seite der äußern Aszese, die Rela-

⁷³ Noch eindringlicher ist Jak. 1, 22–25: «Tun aber sollt ihr das Wort, nicht nur es hören; sonst würdet ihr euch selbst betrügen. Denn wer das Wort nur hört, ohne es zu verwirklichen, gleicht einem Manne, der sein natürliches Antlitz im Spiegel betrachtet... Wer aber auf das vollkommene Gesetz der Freiheit schaut und darin verharrt, indem er es nicht nur hört, um es gleich wieder zu vergessen, sondern es auch in die Tat umsetzt: der wird selig sein in seinem Tun.»

⁷⁴ *Vestes enim saeculares deponere et religiosas assumere unius horae momento possumus; mores vero bonos iugiter retinere, vel contra malas dulcesque voluptates saeculi huius quandiu vivimus, Christo adiutore laborare debemus...* (Sermo ad sanctimoniales PL 67, 1122B).

⁷⁵ cf. B. Steidle, Die Regel St. Benedikts, S. 185/86.

⁷⁶ Coll. II. 26, 4 ss, CSEL 13 (Petschenig 1886), S. 65, 1–11.

⁷⁷ Coll. XXI. 16, 2, l. c., S. 591, 25.

⁷⁸ Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg 1939), S. 189.

tivität ihrer Bedeutung. Einsamkeit, Armut, Entbehrungen aller Art, Fasten, Wachen und selbst die Schriftlesung, die er so sehr liebte, sind nur Mittel, Werkzeuge zur Erlangung der innern Vollkommenheit. Die Aszese, so sehr sie gepriesen und empfohlen wird, hat nie ihren Zweck in sich selbst. Man tötet sich nicht bloß der Abtötung wegen ab, sondern um den Körper dem Geist zu unterwerfen, um die Hindernisse wegzuräumen, die uns den Weg zur Heiligkeit oder, was das gleiche ist, zur dauernden Reinheit des Herzens, zum unverlierbaren Frieden versperren.» Ganz deutlich tritt diese Reinheit des Herzens in seiner ersten, grundlegenden Kollation *De monachi destinatione vel fine* zutage: *Finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum coelorum est, destinatio vero id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam pervenire*⁷⁹. Schwache Anklänge an diese Unterscheidung vom letzten und unmittelbaren Ziel finden sich schon beim großen Wüstenvater Antonius († 356)⁸⁰. Bei Kassian aber wird dies viel reflexer durchdacht, und die Reinheit des Herzens als unerläßliche Voraussetzung für die *vita theoretica*, für die Beschauung aufgewiesen⁸¹, wobei letztlich die vollkommene Reinheit des Herzens, die nichts anderes ist als vollkommene Liebe⁸², zusammenfällt mit der höchsten Stufe der Beschauung. In der RB, die ja nur eine Anfängerregel sein will, und deren Verfasser sich immer und überall als den Praktiker erweist, suchen wir umsonst nach solchen Ueberlegungen. Und doch treffen sich im letzten Kassian und Benedikt, denn für beide ist die vollkommene Liebe Gottes die Krönung der Aszese, was der kommende Abschnitt zeigen wird.

«Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt» (Jo. 14, 21). Dieses Schriftwort findet sich zwar wörtlich nicht in der RB, aber es umschreibt am besten das alttestamentliche *operari iustitiam*, wie es sich in der RB zeigt. Die Väter haben uns darüber belehrt, daß mit dem «Gerechtigkeit Tun» vor allem die *Erfüllung des Gesetzes und der göttlichen Gebote* gemeint ist⁸³. Einigen erschien überhaupt der ganze Ps. 14 als neuer Dekalog. Wenn man nun unter diesem Gesichtspunkt die RB

⁷⁹ Coll. I. 4, l. c., S. 10, 5.

⁸⁰ cf. Viller-Rahner, *Aszese und Mystik* . . ., l. c., S. 88.

⁸¹ Coll. XIV. 2, 1, l. c., S. 399, 4; Coll. XIV. 9, 1, l. c., S. 407, 9 ss.

⁸² Coll. I. 6, 3, l. c., S. 12, 26–29.

⁸³ cf., S. 86, 89, 95–98.

durchgeht, ist es nicht zu übersehen, wie oft darin der Hinweis auf die Gebote Gottes als die höchste Richtschnur des Handelns wiederkehrt. Als eine der obersten Normen für den Abt gilt, daß er nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere (c. 2, 4), und seine erste Aufgabe besteht darin, discipulis mandata Domini proponere (c. 2, 12), und zwar in Worten für die Empfänglichen, für die Hartherzigen und Einfältigen aber in der veranschaulichenden Tat. Auch in dem kleinen Kapitel über die Dekane des Klosters⁸⁴ wird ihnen kurz und bündig die Weisung erteilt, daß sie für ihre Zehntschaften (Dekanien) in allem nach den Geboten Gottes (secundum mandata Dei) und den Weisungen des Abtes Sorge tragen (c. 21, 2). Praecepta Dei factis cotidie adimplere (c. 4, 63) ist eines der Instrumente der geistlichen Kunst, die der Mönch unablässig bei Tag und bei Nacht handhaben soll (c. 4, 76). Stets soll er dessen, was Gott geboten hat, eingedenk sein (c. 7, 11). Seine Beobachtung trotz Widerwärtigkeit und Unrecht (c. 7, 42) macht die vierte Stufe der Demut aus. Wohl ist sich der hl. Benedikt bewußt, daß dies vor allem zu Beginn der conversatio Mühe und Überwindung kostet. Doch im Anschluß an Ps. 118, 32 lenkt er den Blick des Anfängers in die Zukunft; denn dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei (prol. 49).

Dabei lassen sich auch für diese Leitidee der RB leicht frühere Spuren aufweisen. Das *Testament des Horsiesi*⁸⁵, das uns um das Totenbett des greisen, ägyptischen Mönchsvaters versammelt, ist von dem Gedanken der Gesetzeserfüllung und der Beobachtung der Gebote ganz durchdrungen. Hier sei beispielsweise verwiesen auf Testamentum 2. 28. 43. 46. 50, wo wir auch dem eingangs zitierten Johannes-Wort (14, 21. 23) von der Treue gegen Gottes Gebote als Prüfstein der wahren Liebe begegnen (Test. 44). Doch hören wir nur die allerletzten Worte dieses Testamentes, um seine typisch biblisch-monastische Sprechweise zu vernehmen⁸⁶:

⁸⁴ RB c. 21 De Decanis monasterii setzt eine heute nicht mehr übliche Gliederung des Klosters in «Zehntschaften» (Dekanien) voraus, die einem «Obmann» (Dekan) unterstehen. Die in einigen Schweizer Klöstern vorhandene Bezeichnung des Priors als Dekan geht zurück in die Zeit der Reichsfürstabteien und hat mit dem Dekan der RB nichts zu tun.

⁸⁵ Bekannt unter dem Namen: Doctrina de institutione monachorum (cf., S. 51/52). — Die Zitationen entsprechen der Ausgabe von A. Boons Pachomiana Latina.

⁸⁶ Test. 56, I. c., S. 147, 16–26.

... implete, quod vos scitis esse pollicitos. «Ego enim iam delibor, et tempus resolutionis meae adest: qui certamen bonum ex parte certavi, cursum consummavi, fidem servavi. De cetero reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex; non solum autem mihi, sed et omnibus qui dilexerunt iustitiam eius» (2. Tim. 4, 6–8) et omnia *patris mandata* fecerunt⁸⁷. Finis verbi, omnia audi. Deum time et mandata eius custodi; quoniam hoc est omnis hominis⁸⁸, universum opus Deus adducet in iudicium, ... sive bonum sive malum sit (Pred. 12, 13. 14).

Ebenso ist bei dem von Benedikt als «unserm Vater» angesprochenen *hl. Basilius* (c. 73, 5) nach D. Amands Untersuchung⁸⁹ die Beobachtung der Gebote Gottes ein fundamentales Lehrstück seiner monastischen Aszese. Er sagt sogar: «L'ascétique basilienne pourrait donc être définie: l'ascétique des commandements de Dieu et du Christ». Vor allem gibt er im Prooemium zu seiner großen Regel (PG 31, 892B–901A) eine lange, pathetische Ermahnung, die Gebote Gottes vollkommen, ohne den geringsten Abstrich zu erfüllen. Er meint sogar, daß, wer auch nur ein Gebot übertritt (893AC), dem ewigen Tode ver falle. So ist auch für den *hl. Basilius* die treue Erfüllung der Gebote, die uns die Pforte zum Himmel öffnet, ganz auf das ewige Leben ausgerichtet, entsprechend dem Heilands worte: «Non omnis qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum; sed qui facit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum» (Mt. 7, 21).

Doch gehen wir nun der Frage nach, was der *hl. Benedikt* konkret unter *mandatum* oder *praeceptum Dei* versteht. Daß damit etwa nur der alttestamentliche Dekalog gemeint sei, ist bei einer Mönchsregel, die aus ihrem Wesen heraus zu den Höhen christlicher Vollkommenheit anleiten soll, kaum zu erwarten. Zwar haben die zehn Gebote Gottes auch im NT ihre Geltung nicht verloren und auch die Ordensleute sind darüber nicht erhaben. So ist man denn gar nicht erstaunt, wenn sie die RB – wohl in freier und unvollständiger Form – als Fundament am Anfang der Instrumente der geistlichen Kunst (c. 4, 1–9) dem Mönch in Erinnerung ruft. Dabei ist aber das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe bewußt

⁸⁷ Ein eigens zum Schrifttext hinzugefügter, charakteristischer Nachsatz des Horsesi.

⁸⁸ Andere Lesart: ... quoniam hoc est omnis homo, quia universum opus Deus ...

⁸⁹ L'ascèse monastique de Saint Basile. Essai historique (Maredsous 1948), S. 264.

an die erste Stelle gesetzt⁹⁰. Schon darin zeigt sich bereits die Ausrichtung des «benediktinischen» Dekalogs auf das NT hin, in dem *das große Liebesgebot* (Mt. 22, 36–40) im Mittelpunkt der christlichen Sittenlehre steht. Die caritas muß nach der RB den Abt (c. 2, 22; 64, 14) und die Mönche (c. 35, 6; 71, 4; 72, 8. 10) beseelen. Sie leuchtet zuoberst auf der Leiter der Demutsstufen auf: ergo his omnibus humilitatis gradibus ascensis monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam, quae perfecta foras mittit timorem (c. 7, 67). Dabei wird jedem Regelleser auffallen, wie sehr sich darin alles, vor allem aber die Liebe, auf die Person Jesu Christi konzentriert. Das nihil amori Christi praeponere (c. 4, 21), das nihil sibi a Christo carius (c. 5, 2) oder das Christo omnino nihil praeponere (c. 72, 11) bezeugen wohl am schönsten und prägnantesten jene Christusliebe, die im Hintergrund aller Anordnungen und Verfügungen der RB steht⁹¹. Wenn nicht dieser Geist die hl. Ordensregel durchwehte, dann könnte der Mönch eigentlich seiner Berufung nicht froh werden, sondern müßte wie der Mensch des AT unter der Last der vielen Gebote und Vorschriften stöhnen. Doch wie der hl. Paulus lehrt, daß «Christus Ziel und Ende des Gesetzes ist» (Röm. 10, 4) und «die Liebe, die Erfüllung des Gesetzes» (Röm. 13, 10; Gal. 5, 14) besagt⁹², so hat im gleichen Sinn auch der hl. Benedikt seine lex (c. 58, 10) verstanden. Letztlich ist Christus selber das Gesetz, das, in und aus Liebe erfüllt, zum Gesetz der Freiheit wird; Freiheit, weil Bindung aus Liebe, die keinen Zwang kennt! Aus solchen Gedanken heraus konnte der hl. Augustinus sein berühmtes, oft

⁹⁰ Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum: timor et amor: illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet; utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque coniunctum. — Augustinus, Contra Adimantum c. 17, 2 (PL 42, 159).

⁹¹ Anstatt auf die vielen Arbeiten hinzuweisen, die sich mit der Christozentrik, dem Christusbild und der Christusfrömmigkeit der RB befassen (cf., S. 2, nota 5), sei hier nur auf jene reizende Begebenheit aufmerksam gemacht, die von der Mahnung des hl. Benedikt an den Einsiedler Martinus berichtet, der sich — wie die Legende zu erzählen weiß — aus asketischen Motiven mit einer eisernen Kette an den Felsen gebunden hatte. Benedikts Weisung lautet kurz, aber vielsagend: Si servus Dei es, non teneat te catena ferri, sed catena Christi! (Gregor d. Gr., Dial. III, 16).

⁹² cf. P. Bläser, Das Gesetz bei Paulus (Münster Westf. 1941).

St. Lyonnet, Liberté chrétienne et Loi de l'Esprit selon s. Paul in: Christus (Chiers spirituels) 4 (Okt. 1954) 6–27.

libertinistisch mißbrauchtes *ama et fac quod vis*⁹³ formulieren. Daß dies ebenso – wenn auch in nüchterner Ausdrucksform – für die RB zutrifft, müssen wir noch etwas genauer darlegen, um so auf die eingangs gestellte Frage nach der konkreten Bedeutung der *mandata vel praecepta Domini* in der hl. Regel Antwort zu geben und ferner, um unsern Ps. 14 nicht ganz aus dem Auge zu verlieren.

Wir haben bereits gesehen, wie das wichtige *per ducatum Evangelii* (prol. 21) als Einleitung zur Beschreibung des Weges zum Königszelt aus der Väterinterpretation von Ps. 14 eine tiefere Deutung erfuhr⁹⁴. Die in diesem Psalm ausgesprochenen Forderungen haben durch die Lehre Christi und vor allem durch seine Erfüllung im Leben eine neutestamentliche Erhöhung mitgemacht. In der Lehre ist besonders der mit der *Bergpredigt* gekrönte Psalmenabschluß zu beachten (prol. 33 ss.). Dabei ist nicht etwa rein zufällig aus dem bei Matthäus drei Kapitel umfassenden *sermo montanus* (c. 5–7) ein passender Text verwertet, sondern es sind ausdrücklich dessen Schlußworte⁹⁵. Somit kann man die Vermutung, daß die RB so auf die ganze Bergpredigt anspielen wollte, nicht einfach von der Hand weisen, dies um so weniger als auch sonst im Verlauf der hl. Regel Schriftworte gerade aus diesen drei Kapiteln mit Vorliebe angeführt werden. Unter den Zitationen der neutestamentlichen Bücher ist das Mt.-Ev. weitaus am meisten benützt, und selbst hievon haben die Stellen aus den cc. 5–7 und c. 25⁹⁶ den deutlichen Vorzug⁹⁷. Außer der Goldenen Regel (Mt. 7, 12), die sich in der RB dreimal (c. 4, 9; 61, 14; 70, 7) findet, allerdings in der negativen Formulierung des Tobias (4, 16), ist das Bild vom Splitter und Balken (c. 2, 15) und engen Weg (prol. 48;

⁹³ In ep. Joannis ad Parthos, tract. 7, 8 (PL 35, 2033): ... Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere. — cf. ferner De moribus Eccl. cath. 1, 49 (PL 32, 1331): ... Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum.

⁹⁴ cf., S. 104.

⁹⁵ cf. Haec complens . . ., S. 64/65.

⁹⁶ Es handelt sich in diesem Kapitel um die Werke der leiblichen Barmherzigkeit als entscheidende Norm im letzten Gericht, die sich also mit dem in der Bergpredigt proklamierten Hauptgebot der Liebe berühren.

⁹⁷ Insgesamt sind es aus der Bergpredigt 16 Zitate. cf. Hanslik, CSEL 75, Index locorum S. Scripturae, S. 167/68.

c. 5, 11), das Vaterunser (c. 7, 20; 13, 13. 14), das geduldige Erleiden von Verfolgungen (c. 4, 33; 7, 42) und das Gebot der christlichen Feindesliebe (c. 4, 31. 72) erwähnt. Aufs Ganze gesehen ist ein interessanter Querschnitt durch die Bergpredigt festzustellen. In seiner Mannigfaltigkeit und Spontaneität setzt er eine große Vertrautheit mit diesem Teil des Gotteswortes voraus.

Nur aus dieser engen Verknüpfung des alttestamentlichen Psalms mit dem neutestamentlichen Gesetz Christi läßt sich das Urteil rechtfertigen, daß der Ps. 14 «den wesentlichen Inhalt klösterlichen Tugendstrebens»⁹⁸ ausspricht. Es ist also der vir perfectus und iustus des Psalms zum vir sapiens geworden, der auf dem Felsen Christi baut (prol. 33. 34). Damit sind aber keineswegs die Forderungen des Ps. 14 hinfällig geworden, denn Jesus, der neue Gesetzgeber, ist «nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern sie zu erfüllen» (Mt. 5, 17). Dies war auch die Erwartung, die die Juden auf den kommenden Messias setzten, der mit «seiner» Tora nicht die des Moses verdrängen, sondern sie nur in neuer Weise auslegen und erfüllen würde. Gerade dies hat aber der Heiland in der Bergpredigt getan. «Indem er durch Erschließung des vollen sittlichen Gehaltes der Tora ihre höchste und vollkommenste Erfüllung ermöglichte, hat er sie (die alte Tora) vielmehr bestätigt und bekräftigt.»⁹⁹ Es ist immerhin ein interessantes Zusammentreffen, daß man gerade beim Mt.-Ev. mit seinen «fünf Büchern», worin der Matthäus-Christus den Lehrstuhl des Moses für sich beansprucht (Mt. 23, 2. 10), vom neuen Pentateuch spricht, und daß ausgerechnet die Bergpredigt des Mt. mit der Gesetzespromulgation am Sinai in Zusammenhang gebracht wird¹⁰⁰. Wie man das Gesetz des Moses als ein Gesetz der Gerechtigkeit bezeichnen kann, so das Gesetz Christi als das der Liebe (Gal. 5, 14). Die Forderung des erstern, das Böse zu meiden und das Gute zu tun (prol. 17) oder unbescholten zu wandeln und Gerechtigkeit zu üben (prol. 25), bleibt durchaus bestehen. Es tritt aber im NT an Stelle des tötenden, weil nur fordernden Buchstabens, das lebendig machende Pneuma Christi (2. Kor. 3, 6). In diesem Geist der Liebe ist auch aller

⁹⁸ B. Steidle, Die Regel St. Benedikts, S. 57, Anmerkung 8.

⁹⁹ Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch (München 1956), Bd. IV/1, Exkurs zur Bergpredigt, S. 1.

¹⁰⁰ P. Dabek, «Siehe, es erschienen Moses und Elias» (Mt. 17, 3). Bi 23 (1942) 175–189, S. 175/76.

Legalismus überwunden, dem die Pharisäer und Schriftgelehrten der messianischen Zeit erlegen sind, und selbst «bis zum heutigen Tag liegt ja bei Lesung des AT die gleiche Hülle über ihnen (den Kindern Israels) und wird nicht weggehoben, weil sie nur in Christus beseitigt wird» (2. Kor. 3, 14). Es ist also das gleiche Gesetz Gottes, das schon der Dichter in seinem 118. Ps. so ausführlich und mit kindlicher Verehrung verherrlicht, und aus dem der hl. Ambrosius in seinem langen Kommentar¹⁰¹ eine Abhandlung über die mystische Liebe Gottes macht und den Psalm als ein Gegenstück zum Hohen Lied ansieht.

Das also ist der *ducatus Evangelii*, wie ihn Jesus gelehrt und die RB empfunden hat. Dabei ist nicht zu übersehen, daß mit der Lehre Christi sein Leben in vollem Einklang stand oder gar, wie es auch die Apostelgeschichte anzudeuten scheint (Apg. 1, 1), die Tat der Lehre vorausging. Zwar ist die Auslegung des Ps. 14 in der RB nicht so klar wie bei Kassiodor darauf angelegt, in ihm jenen himmlischen Dekalog zu sehen, den allein Jesus in seinem Leben erfüllt hat, aber der abschließende Satz des Arnobiuskommentars zu Ps. 14 *Qui facit haec, id est, qui hunc (= Christum) imitatus fuerit* (PL 53, 341D) ist sachlich in der RB enthalten und stellt die Lebensaufgabe des Mönchs und eigentlich die eines jeden Christen dar. Die monastische Berufung, die wir aus der RB kennengelernt haben, ist somit nichts anderes als die ganz ernst genommene christliche Berufung, die über die *participatio passionibus Christi per patientiam* (prol. 50) hinführen soll zu jener Vollkommenheit, wie der himmlische Vater vollkommen ist (Mt. 5, 48).

d) Der Ps. 14 und seine Beziehung zur Profeß als «zweiter Taufe».

Gleichsam als *Nachtrag* soll jetzt noch der Versuch gewagt werden, auf etwaige Beziehungen unseres Themenkomplexes, wie er sich in der RB um Ps. 14 gruppiert, zur Mönchsprofeß aufmerksam zu machen. Gerade weil darüber¹⁰² geschichtlich gesehen noch sehr vieles unklar ist und vermut-

¹⁰¹ Expos. Ps. 118, CSEL 62 (Petschenig 1913) 3–510.

cf. im Schriftindex (S. 521–523) die vielen Bibelstellen aus dem Cant. Cant., und sicher nicht ohne Absicht endet seine lange Darlegung mit den Schlußworten des Hohen Liedes (l. c., S. 509, 15 und 510, 5).

¹⁰² B. Steidle, Die Regel St. Benedikts, S. 282–297.

M. Rothenhäusler, Die Anfänge der klösterlichen Profeß, BM 4 (1922) 21–28.

lich mangels vorhandener Quellen dunkel bleiben wird, seien auch die folgenden Gedanken, deren stark hypothetischer und unvollständiger Charakter eigens betont sei, unter Vorbehalt dargeboten.

Bereits bei der Väterexegese ist auf einige schwache *Berührungspunkte des Ps. 14 mit der hl. Taufe*¹⁰³ hingewiesen worden, die noch durch den Parallelabschnitt von Ps. 33, 12–15¹⁰⁴ eine Verdeutlichung erfuhren. Diese Vermutung wird noch verstärkt, wenn man bei Annahme der Abhängigkeit des Prologs der RB von der Vorrede der RM diese letztere mitheranzieht, deren «*inspiration baptismale*»¹⁰⁵ offen zutage liegt. Es ist mehrere Male ausdrücklich die hl. Taufe erwähnt¹⁰⁶. Man bekommt den Eindruck, daß der Leitgedanke des Themas anhand der Konversion von Neugetauften aufgerollt wird. Ist vielleicht die lange Vaterunser-Homilie noch ein Requisit einer Taufkatechese, die selbstverständlich mit der traditio des Herrengebets den Katechumenen das Vaterunser erklärte? Allerdings sind in der Homilie selber die Anspielungen auf die Taufe spärlich¹⁰⁷. Doch auch A. Lambert¹⁰⁸ hat sich dahin geäußert, daß dieser Abschnitt der RM etwas mit der Taufe oder deren Erneuerung gemein habe, und die Frage gestellt, ob die beim Magister Angeredeten Taufschüler oder bereits Gläubige seien (*competentes* oder *fideles*). Wenn wir nun zu Ps. 33 übergehen, so ist es interessant zu sehen, wie dieser Psalm *im ersten Petrusbrief*¹⁰⁹ auf die christliche Ebene gehoben wird, indem die Ermahnungen des Psalms zu Jesu Offenbarung und Leiden in Beziehung gebracht werden. Auch ist der Brief selber reichlich mit Anklängen an die

¹⁰³ cf., S. 80.

¹⁰⁴ cf., S. 98/99.

¹⁰⁵ A. Genestout, *Unité de composition* ... SAns 18/19 (1947), S. 272.

¹⁰⁶ ... *conspicimus non speratum fontem aquae vivae* (Thema 15. 16, S. 138).

... *urgente nos sitim abidi ad fontem prosternimur bibentesque diu surgimus renovati* (Thema 23. 24, S. 139).

... (*peccata*) *quae abrenuntiavimus euntes ad fontem baptismi* ... (Thema 37. 38, S. 139).

... *vel cognitione ignoranti baptismi desperatos* (Thema 39. 40, S. 139).

... *in renativitate nostra sacri fontis tui* (Thema 51, S. 140).

¹⁰⁷ *renati per baptismum* ... (Thema Pater 62, S. 140).

... *propter agnitione(m) baptismi eius in orationem audemus eum patrem vocare* (Thema Pater 73. 74, S. 140).

¹⁰⁸ Autour de la «*Règle du Maître*», *Revue Mabillon* 32 (1942), S. 55.

¹⁰⁹ 1. Pt. 3, 10–12 zitiert Ps. 33, 13–17.

hl. Taufe versehen. W. Bornemann¹¹⁰ hat die Hypothese aufgestellt, nach der dieses Schriftstück (wenigstens 1. Pt. 1, 3–5, 11) eine Taufhomilie im Anschluß an Ps. 34 (Vulgata: Ps. 33) sei, die um das Jahr 90 von Silvanus in einer Stadt Kleinasiens gehalten wurde¹¹¹. Wir können hier diese Ansicht in ihren Einzelheiten unberücksichtigt lassen; aber so viel steht fest, daß der erste Petrusbrief reich an Taufhinweisen ist, wie es auch der derzeit wohl beste Kommentar von E. G. Selwyn¹¹² zugesteht, der vor allem jene Elemente herausarbeitet, die die Taufe mit dem Ostergeheimnis verbinden. Hier sei nur auf die wichtigsten Stellen hingewiesen: 1. Pt. 2, 2 «Wie neugeborene Kindlein...»¹¹³; c. 3, 18–22: Sintflut und die Arche Noe als Vorbild der Taufe in Christus. Zu «redempti estis» in c. 1, 18 schreibt E. G. Selwyn¹¹⁴ »... it is reasonable to see here a reference to Christian baptism as a new Exodus, all the more in view of the allusion to the lamb without blemish and without spot, which immediately follows«. Später gibt der Autor¹¹⁵ noch eine gute Tabelle, wonach sich aus der Textvergleichen von 1. Pt. 3, 10–12 mit Ps. 33 und 1. Thess. 4, 4–8 mit Ps. 14 Spuren einer frühchristlichen Taufkatechese zeigen, die auf einen christlichen Heiligkeitskodex zurückgehe.

Die Bedeutung dieser für die Taufe wichtigen Stellen auch für die *Mönchsprofeß* geltend zu machen, wird sich nicht leicht nachweisen lassen; doch dürfen einige Hinweise in dieser Richtung nicht ganz übersehen werden. Zwar ist uns über die Geschichte der klösterlichen Profeß, deren älteste Form wohl einfach im Ablegen der weltlichen Kleider und im Anziehen des Mönchshabits bestanden haben dürfte, nicht viel be-

¹¹⁰ Der erste Petrusbrief — eine Taufrede des Silvanus? ZntW 19 (1919/20) 143–165, S. 146.

Jedoch sind hierzu die kritischen Bemerkungen in A. Wikenhausers Einleitung in das NT (Freiburg 1956), S. 361/62 zu beachten.

¹¹¹ 1. Pt. 1, 1. 2 und 5, 12–14 wäre nach ihm ein späterer Zusatz, wodurch das Ganze erst zu einem petrinischen Brief umgestempelt wurde.

¹¹² The first Epistle of St. Peter (London 1947), S. 62. — Ferner K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Herders theol. Kommentar zum NT, Bd. XIII/2, 1961), S. 4/5.

¹¹³ cf. Introitus der hl. Messe vom Weißen Sonntag: «Quasi modo geniti infantes...»

¹¹⁴ The first Epistle... I. c., S. 144.

cf. dazu J. Daniélou, Sacramentum Futuri (Paris 1950), S. 141/42.

¹¹⁵ Selwyn, I. c., S. 370/71.

kannt. Der Weg bis zur heutigen Gelübdeablegung in mündlicher und schriftlicher Form ist nur sehr lückenhaft aufgeklärt. Erst recht sind wir über die verwendeten «Profeßformeln» schlecht unterrichtet. Auch das ausführliche 58. Kapitel der RB *De disciplina suscipiendorum fratrum* läßt viele Fragen offen. B. Steidle hat richtig gesehen, wenn er schreibt¹¹⁶: «St. Benedikt setzt den konkreten Vollzug der Profeß als völlig bekannt und selbstverständlich voraus und begnügt sich mit einem kurzen Hinweis auf den Inhalt der Entsagung und Profeß.» Wenn Benedikt darin von *stabilitas, conversatio morum* und *oboedientia* (c. 58, 17) spricht, so dürften damit kaum die «benediktinischen Gelübde» – ein Begriff, der ihm vermutlich noch fremd war – aufgezählt sein, sondern es handelt sich mehr um «eine summarische Zusammenfassung des Profeßinhaltes».

Erst recht erhält die Frage nach der *Mönchsweihe* (*monachi ordinatio* oder *consecratio*)¹¹⁷ in der RB selber keine Antwort. Mag sie auch seit der Zeit des Dionysius Areopagita¹¹⁸ im Osten etwas ganz Selbstverständliches sein, ebenso wie die Idee der Jungfrauenweihe, die bereits seit dem dritten Jahrhundert bezeugt ist¹¹⁹, so scheint sie sich im Abendland erst in spätern Jahrhunderten zu finden. Doch mit ihrem Aufkommen hat der Gedanke, in der Profeß eine zweite Taufe zu sehen, starken Auftrieb erhalten. Der ganze *Profeßritus* wurde später deutlich den Taufzeremonien nachgebildet. Dies hebt G. Morin in seinem wertvollen Bändchen *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*¹²⁰ klar hervor.

¹¹⁶ Die Regel St. Benedikts, S. 288; ferner cf., S. 287.

¹¹⁷ Zu dieser Frage cf. O. Casel, *Die Mönchsweihe* in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 5 (1925) 1–47.

¹¹⁸ Kirchliche Hierarchie VI, 2. 3, *Das Mysterium der Mönchsweihe*, BKV (Stiglismayr 1911) 183–189, besonders S. 185/86. – Dionysius Areopagita ist ein nicht näher bekannter Schriftsteller um 500 in Syrien.

¹¹⁹ B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, S. 294.

¹²⁰ Maredsous² (1914), S. 62–73. – Ferner cf. Ph. Oppenheim, *Mönchsweihe und Taufritus. Ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Areopagiten* (*Miscellanea Mohlberg* I., Roma 1948), S. 259–282. – Auch das Meßformular zur Feier einer Mönchsweihe ist von dem Gedanken einer zweiten Taufe getragen (Introitus: Ez. 36, 23–26; Epistel: Röm. 6, 2–11; Graduale: Ps. 33, 12. 6). Daneben stoßen wir noch auf jene Bilder, von denen bereits im Prolog der RB die Rede war, nämlich vom Weg (Oration, Kommuniongebet) und vom Berg Sion (Tractus). Die Texte dieser Votivmesse stammen aus einer Schweizer Handschrift des 12. Jahrhunderts und wurden durch Dekret der Ritenkongregation vom 27. Juli 1921 für den gesamten Benediktinerorden gutgeheißen. cf. *Eigenmessen zum Volksmeßbuch: Benediktinerorden und Schweizer Klöster* (Einsiedeln 1937), S. 224–228.

Vor allem wurde das mystische Sterben mit Christus seit dem Mittelalter immer mehr ausgestaltet, sei es durch die symbolische Grablegung beim Profeßakt selber oder sei es durch die dreitägige Kopfverhüllung und Mundverschließung als Symbol der Grabesruhe des Herrn. Doch mit Recht betont R. Molitor¹²¹, daß der hinter diesen Zeremonien stehende Gedanke uralt ist. Weil die Mönche als die «Martyrer» der Friedenszeit erachtet wurden, war es naheliegend, dem Eintritt ins Mönchtum die gleichen Wirkungen zuzuschreiben wie dem Martyrium, nämlich die einer zweiten Taufe. Eine schwache Spur davon läßt sich bereits beim hl. Nilus Sinaita¹²² (ca. 340–430) entdecken. Dasselbe spiegelt sich auch in den *verba seniorum* (PL 73, 994B) wider: *Virtutem quam vidi stare super baptismum vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spirituale*¹²³. Ebenso spricht Hieronymus im Jahre 385 in einem Trostbrief an die Mutter Paula davon, daß über Blesilla durch den Klosters Eintritt ein zweites Mal das heilige Taufwasser geflossen sei¹²⁴.

Auch der in der altchristlichen Bußpraxis bekannte Terminus der «*secunda conversio*» könnte da eine Rolle spielen, da ja die Konversen- oder Klosterbuße als eine Sonderform der *paenitentia publica* in Übung war. Allerdings ergäbe dann dies eine gewisse Verschiebung, indem die Sündennachlassung nicht so sehr im Profeßakt als solchem, sondern im Opferleben des Mönchs als Ganzem geschieht, und somit dieses der *secunda conversio* entspricht¹²⁵. In diesem Lichte betrachtet ließe sich die Profeß gut mit Ps. 14 verbinden, der ja im Kontext der RB das ganze monastische Lebensideal und dessen mühsame Verwirklichung aufweist. Daß

¹²¹ Symbolische Grablegung bei der Ordensprofeß, BM 16 (1924) 54–57, S. 57, Anmerkung 8.

¹²² Über die Aufnahme in den Mönchsstand schreibt Nilus an den Mönch Amphilochius: «Auch du wurdest unsichtbarerweise gesalbt, als du dich dem verehrungswürdigen Gewande nahtest. Salbung nämlich nenne ich die göttliche, auf dich herabgekommene Gnade des Heiligen Geistes» (PG 79, 241C). F. Degenhart, *Der heilige Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum* (Münster Westf. 1915), S. 99 (in: *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Heft 6).

¹²³ Welch überschwänglichen Kult der Osten mit dem Mönchskleid trieb, cf. B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, S. 296/97.

¹²⁴ ep. 39, 3 ad Paulam de morte Blesillae, CSEL 54 (Hilberg 1910), S. 299, 14–19.

¹²⁵ cf. J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux* (Turnhout-Paris 1948), S. 133–141, worin die Profeß als baptême des Pénitents beschrieben wird.

Ps. 14 als «Profeßformel» nicht einfach unmöglich gewesen wäre, mag immerhin aus der Mentalität der frühesten Spuren einer Mönchsprofeß ersehen werden. Das älteste Zeugnis hierfür ist das *Bruchstück einer koptischen Profeßformel*, die auf den ägyptischen Mönchsvater Schenute von Atripe zurückgeht. Bei ihm findet sich als erstem die ausdrückliche Erwähnung einer geschriebenen, von den Mönchen unterzeichneten Verzichtleistung auf Besitz und die eigentliche Ablegung eines Gelübdes, verbunden mit einem Eidschwur vor dem Altar¹²⁶. Glücklicherweise ist uns der Anfang dieses Gelübdes erhalten¹²⁷: «Ich gelobe ὁμολογεῖν vor Gott an diesem heiligen Ort, indem das Wort, das ich mit meinem Munde gesprochen habe, mir Zeuge ist: ich will meinen Leib in keiner Weise beflecken; ich will nicht stehlen; ich will keinen Meineid schwören; ich will nicht lügen; ich will nicht heimlich Böses tun. Wenn ich übertrete, was ich gelobte, so will ich nicht ins Himmelreich kommen, obwohl ich es sah: Gott, vor dem ich die Bundesformel διαθήκη sprach, wird dann meine Seele und meinen Leib vernichten in der feurigen Gehenna; denn ich übertrat die Bundesformel, die ich sprach». Leider bricht hier die Formel ab. Wir können jedoch bereits aus dem Erhaltenen den Grundton heraushören, der auf das In-Erinnerung-Rufen der wesentlichen Mönchspflichten abgestimmt ist. Darin berührt sich aber dieses Mönchsgelübde durchaus mit Ps. 14 in dem sich zum Teil ganz ähnliche Verpflichtungen finden¹²⁸. Mögen zwar bei so exemplifizierenden Aufzählungen die Übereinstimmungen nicht allzuviel besagen, so trifft immerhin auch noch der abschließende Ausblick auf das Himmelreich mit der Auffassung des Pilgers zum Himmelszelt in prol. 22 (bzw. Ps. 14, 1) zusammen. Damit soll keineswegs der Versuch irgendwelcher Abhängigkeit oder Beeinflussung nachgewiesen sein, sondern es sei nur dem Gedanken Raum ge-

¹²⁶ J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums in: TU 25 (NF 10) 1904, Heft 1 (1903) 1–214, S. 108, 113.

Auf diese m. W. älteste Profeßformel wurde ich aufmerksam durch B. Steidle, Die Regel St. Benedikts, S. 286.

¹²⁷ J. Leipoldt, l. c., S. 109.

¹²⁸ z. B. den Leib nicht beflecken (ingredi sine macula Ps. 14, 2); keinen Meineid schwören (qui iuravit . . . v. 5); nicht lügen (qui loquitur veritatem v. 2); nicht heimlich Böses tun (qui non egit dolum . . . v. 3 – dabei ist zu beachten, daß im koptischen Text (l. c., S. 196) das Substantiv List verwendet wird: . . . der nicht im Verborgenen List übt.

schaffen, daß es die Profeß in Form eines solchen Pflichten- und Tugendkataloges gab.

Vielleicht ließe sich da noch eine Parallele aus einem ganz andern Milieu, nämlich dem der *Essener*, einer Art «jüdischer Mönche», anführen. Josephus Flavius spricht sich über sie in sehr anerkennenswerter Weise und ziemlich ausführlich aus.¹²⁹ Der Eintritt zu dieser «jüdischen Sekte» ist dem Mitglied nicht leicht gemacht. Es hat nach langer Probezeit folgendes Versprechen eidlich zu bekräftigen¹³⁰: Priusquam vero communem cibum attingat, horrendis semet illis juramentis adstringit, primum quidem, pie se culturum Deum; deinde et jus serraturum *δίκαια φυλάξειν* cum hominibus, et neque se laesurum quemquam sive sponte sive ex imperato; injuriosos vero omnes odio perpetuo habiturum et justis adiutorem fore. Fidem se semper omnibus servaturum, maximeque iis qui imperant . . . Veritatem semper amare, propositumque habere mentientes redarguere. Manus a furto et animum ab iniquo quaestu purum custoditurum . . . Huiusmodi quidem juramentis ad coetum suum venientes sibimet devinciunt.

Auch bei den Essenern ist also das Zulassungsversprechen nichts anderes als eine Umschreibung des auf sich zu nehmenden Pflichtenkreises, wie wir ihn ähnlich aus den verschiedenen *Tugendkatalogen für Mönche*¹³¹ kennenlernen. Auch in ihnen stoßen wir wiederum auf Ähnlichkeiten mit Ps. 14. Am deutlichsten wohl in der Admonitio s. Basilii Episcopi ad monachos *πῶς δεῖ κοσμεῖσθαι τὸν μοναχόν*¹³²: . . . Conversare in operibus bonis, o monache, et a iuramento omnino declina. Nec pecuniam tuam, sicut scriptum est, ad usuram contribuas (cf. Ps. 14, 5) . . . Non loquaris dolose; non libenter audias detractorem, nec facile adversus quemquam dictis credideris (cf. Ps. 14, 3) . . . Nach einer langen

¹²⁹ De bello Judaico, II. 8, 2–13.

¹³⁰ I. c. II. 8, 7 (in der griechisch-lateinischen Ausgabe von G. Dindorfius, Paris 1847, Bd. II, S. 97/98).

NB. Ein ähnlicher Eintrittseid wird auch in der Gemeinschaft von Qumran vom Neuling verlangt: . . . omnis intrans in consilium Unionis intrabit in foedus Dei coram omnibus voluntariis. Et statuat super animam suam, in iureiurando obligatorio, ut revertatur ad Legem Moysis . . . Regula Unionis seu Manuale disciplinae (ed. Boccaccio-Berardi, Fani 1957) 1QS V. 7–10.

¹³¹ z. B. RB c. 4: Die Instrumente der guten Werke.

¹³² A. Wilmart, RBén 27 (1910) 226–233, S. 229, 40 ss. — Der gleiche sermo, jedoch textlich ziemlich verschieden, findet sich auch in PG 31, 647–652.

Aufzählung von Einzelwerken, die zum Teil auch der Bergpredigt entnommen sind, beschließt er seine Ermahnung so¹³³: ... et cum propheta David decantare quia custodientibus mandata Dei (cf. Qui facit haec in Ps. 14, 5) retributio multa et merces copiosa: et corona iustitiae et vestis incorruptionis: et tabernacula aeterna et vita interminabilis: laetitia ineffabilis: mansio indestructibilis . . .¹³⁴.

Mag die benediktinische Profeßformel so oder anders gelaute haben, soviel wenigstens möchte ich als das *Ergebnis* dieser letzten fragmentarischen Überlegungen festhalten: hineingestellt in den vollen Kontext des Prologs der RB, umschreibt Ps. 14 den *Inhalt* der Mönchsprofeß gut. Es ist immerhin auffällig, wie der im Jahre 1956 geschaffene, straff auf das Wesentliche ausgerichtete Profeßritus des internationalen benediktinischen Studienkollegiums in Rom von den Gedanken und der Sprache des Regelprologs und im besondern von Anklängen an den in dieser Studie erläuterten Themenkomplex um Ps. 14 durchdrungen und geprägt ist. In der der Profeßformel unmittelbar vorausgehenden Ansprache des Abtes entspricht das quidquid vos amplecti, quid aversari necesse sit¹³⁵ irgendwie dem Deverte a malo et fac bonum in prol. 17. In der folgenden lateinischen Supplicatio, die in Angleichung an einen Tugendkatalog (cf. RB c. 4) die Gnade Gottes für einen klösterlich reinen Lebenswandel des Profitenten erfleht, bekommt diese Stelle die konkrete Interpretation. Schließlich begegnen wir in der den Profeßakt abschließenden Präfation genau jenen vertrauten Gedanken, auf die wir im Zusammenhang unserer Untersuchung über Ps. 14 öfters gestoßen sind¹³⁶: ... Concede propitius, ut arctam et angustam, quam professi sunt, vitam¹³⁷ iugiter diligant, teneant atque sectentur, quatenus ad aeternam, quam in te perseverantibus dignatus es promittere, gloriam pervenire mereantur. Per eundem D. N. I. C.

¹³³ l. c., S. 231, 82.

¹³⁴ cf. ähnliche Anspielungen auf Ps. 14 in einem sermo sancti Caesarii Episcopi Arelatensis ad Monachos (ed. Morin, Bd. I/2 (1937), S. 893–897 oder CChL 104 (1953), S. 940–944).

¹³⁵ Pont. Athenaeum S. Anselmi, Ritus professionis sollemnis, S. 5.

¹³⁶ l. c., S. 9.

¹³⁷ Vielleicht empfiehlt es sich, im Zusammenhang besser viam zu lesen, wie es z. B. der im Juni 1959 genehmigte Profeßritus der Schweizer Benediktinerkongregation tut. (Die Profeßfeiern der Schweizer Benediktinerkongregation, Einsiedeln 1959, S. 61).

Schlußerwägungen

«Zurück zu den Quellen» lautet die Grundforderung für jede historische Arbeit. Auch für diese Studie über den Ps. 14 im Prolog der Benediktinerregel hat sich das Zurückgreifen auf den Urtext und vor allem auf seine Deutung im Traditionsstrom der Kirchenväter und der ältesten Regelkommentatoren als fruchtbar erwiesen. Wer hätte in der so einfach klingenden Frage:

«Wer darf in Deinem Zelte weilen, o Herr,
wer Heimat haben auf Deinem heiligen Berg?»¹

und ihrer Beantwortung solche Höhen erahnt, wie sie die Väter aufgezeigt haben? Daß dieser Psalm, der letztlich mit Gott als Ziel und Verheißung das Sehnen jeder Menschenseele ausspricht und so einem jeden die Lebensaufgabe vor Augen führt, besondere Beachtung fand, läßt sich beim hl. Benedikt um so leichter begreifen, als er die fundamentale Forderung für jeden Neueintretenden in den lapidaren Satz faßte: *si revera Deum quaerit* (RB c. 58, 7). Gott zu suchen ist das grundlegende Kennzeichen des echten klösterlichen Berufes. Ja, dieses *Gottsuchen*, hineingestellt als Hören und Antworten auf das Finden dessen, der uns zuvor schon gesucht und so unser eigenes Suchen erst ermöglicht hat, besagt ganzes Mönchtum. Diesen Gedanken hat A. Lentini in seinem Regelkommentar trefflich formuliert²: «La vocazione alla vita monastica è una ricerca che Dio fa dell'anima, come tutta l'ascesi monastica è una ricerca che l'anima fa di Dio». Natürlich könnte man sagen, daß dieses Gottsuchen durchaus nichts spezifisch Monastisches sei, sondern die Sorge jedes Christen sein müsse. Der hl. Benedikt hätte dagegen sicher nichts einzuwenden, denn Mönchsein bedeutet nach ihm nichts anderes als integrales Christsein: ein Christ, der mit Gottes Wort und Tat radikal ernst macht und sein Gottsuchen nicht als eine Beschäftigung unter andern auffaßt, sondern sich mit diesem Suchen identifiziert³.

Die verschiedenen Themen zu Ps. 14, die sich aus der patrologischen Deutung ergaben und deren Verwurzeltheit in der RB im letzten Kapitel dargetan wurde, ließen sich wohl nicht allzu schwer zusammenfassen

¹ R. Guardini, Deutscher Psalter (München 1950), S. 33.

² La Regola, S. 12.

³ Zum Ganzen cf. L. Bouyer, Vom Geist des Mönchtums, S. 9–37.

in dem einen Grundthema des «Gottsuchens», das selber auch wieder in der RB seinen Niederschlag gefunden hat. Der Mönch ist unterwegs (Thema «Weg») auf der Suche nach dem himmlischen Jerusalem (Thema «Sion»), dem er seit der hl. Taufe und erst recht seit der Intensivierung der Taufbegnadigung in der monastischen Profeß (Profeß als «zweite Taufe») entgegenstrebt. Dieses Suchen nimmt aber für ihn, wie es der hl. Benedikt im ersten Satz seines Regelprologs sagt, den Charakter einer Rückkehr zu Gott an⁴, einer Rückkehr auf den Weg des Gehorsams und somit auf den Weg seiner Gebote und seines göttlichen Willens (Ps. 14 als «monastischer Tugendkatalog»). Richtig schreibt A.Feuillet⁵: «La grande affaire pour les hommes, c'est de chercher Dieu et de le trouver; mais Yahvé, qui est un Dieu moral, ne se laisse pas trouver quand les coeurs ne sont pas convertis. Chercher Yahvé et chercher le bien moral, celui que prescrit le Décalogue, aux yeux des prophètes c'est tout un, et cette recherche est pour les hommes une question de vie ou de mort».

«Den Berg des Herrn zu besteigen», das ist die *Lebensaufgabe*, die des Mönches harrt. Wer sich auf dieser Wanderschaft unentwegt per ducatum Evangelii (prol. 21) weiterführen läßt, der vernimmt als allerletztes Wort vom hl. Ordensvater das zuversichtliche und verheißungsvolle *Deo protegente pervenies* (c. 73, 9). Es waren die einer echt christlichen Seelenhaltung entwachsenen Ewigkeitsgedanken, die im Psalm 14 dem hl. Benedikt aufleuchteten. Diesem «Vir Dei, qui in terris positus in coelestibus habitaret»⁶, schien sich dieser Psalm ganz trefflich dafür zu eignen, der Träger seiner Grundideen für den Gedankengang und den Aufbau des Prologs und wurzelhaft für die ganze hl. Regel zu werden. Möge diese Arbeit Th. Mertons⁷ Urteil begründen und unterbauen, wenn er von unserem Psalm sagt, daß er «einer der Ecksteine mönchischer Gesinnung ist, da er eine wichtige Stelle im Prolog der Regel des hl. Benedikt einnimmt».

⁴ Prol. 2 ... ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidia recesseras.

⁵ Le Cantique des Cantiques (Paris 1953), S. 65/66.

⁶ Breviarium Monasticum in Transitu S. P. N. Benedicti Abbatis (21. März), Vierte Antiphon zur Laudes.

⁷ Brot in der Wüste (Einsiedeln 1955), S. 127. — Allerdings ist dem Autor ein kleiner Irrtum unterlaufen, indem er zuvor Ps. 23, 3–6 (wie wir gesehen haben, eine Parallele zu Ps. 14) zitiert, und sich eigentlich so sein Urteil auf Ps. 23 beziehen würde, der aber in RB überhaupt nicht vorkommt. Ohne jeden Zweifel hat er damit Ps. 14 gemeint.

